

A CRÍTICA DE HABERMAS A NIETZSCHE: UM OLHAR NIETZSCHIANO SOBRE A FILOSOFIA HABERMASIANA

Daniel Ramos Mendes

Dissertação de Mestrado em Filosofia Contemporânea

SETEMBRO DE 2011

Daniel Ramos Mendes, A crítica de
Habermas a Nietzsche: um olhar
nietzschiano sobre a filosofia
habermasiana, 2011



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia Contemporânea, realizada sob a orientação científica da Professora Maria Filomena Molder

Apoio financeiro do IPAD – Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento – no âmbito do Acordo Cultural Portugal/Cabo-Verde.

Para Daiana.

Para o meu pai.

Para a minha mãe.

Para os meus irmãos.

Para Mementinha.

Para Ana.

Para Julio Cabrera, que um dia me disse que «estamos tramados» e que não havia morte prematura.

«Temos que defender sempre os fortes contra os fracos».

Nietzsche (+ 1888)

*«Devemos invocar forças contrárias monstruosas para entrar este processo natural, demasiado natural, in
símile, o avanço do homem no sentido do semelhante, do comum, do mediano, do gregário — do vulgar».*

Nietzsche, Para Além do Bem e do Mal, § 268

AGRADECIMENTOS

Um agradecimento especial à minha orientadora, Doutora Maria Filomena Molder, pela orientação e pelo importante apoio na regularização da minha bolsa de estudo.

Agradeço ao IPAD – Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento – pelo apoio financeiro que ajudou a viabilizar este projecto.

Um agradecimento especial à Ana que, apesar da distância, forneceu-me a estabilidade emocional necessária para vencer esta importante etapa da minha vida.

Agradeço à Mementinha que sempre me apoiou e acreditou em mim.

Agradeço ao Elísio Barbosa pelo apoio na tradução do resumo desta tese para a Língua Inglesa.

RESUMO

Crítica de Habermas a Nietzsche: um olhar nietzschiano sobre a filosofia habermasiana

Daniel Ramos Mendes

PALAVRAS-CHAVE: modernidade, racionalidade, esteticismo, perspectivismo, dionisíaco, além-do-homem.

O presente trabalho centra-se num confronto entre a filosofia habermasiana e a nietzschiana. Tal confronto assume uma importância decisiva, para nós, na medida em que visa o aprofundamento do nosso interesse e compreensão do pensamento nietzschiano, mediante a procura de argumentos que vencessem a crítica habermasiana, cujos elementos constitutivos se encontram em outros anti-nietzschianos. Partindo da crítica de Habermas a Nietzsche, no *Discurso Filosófico da Modernidade*, mostramos que este, contrariamente àquilo que aquele preconiza, não nos joga num irracionalismo metafisicamente desfigurado, não nos abre simplesmente para experiências arcaicas e não se sujeita a uma contradição pragmática. Primeiramente, situamos a crítica de Nietzsche à época moderna que, colocando-se sob o signo de uma razão instrumental, representa o momento auge de um declínio que começou com Sócrates, quando este fez da razão uma medida para julgar a vida, matando tudo o que nesta há de forte e pulsante. O dionisíaco não representa o irracional, nem tão-pouco uma predileção pelo arcaico, mas um contraponto a um tempo onde impera uma razão calculista, niveladora e que está em contradição com a vida. Dioniso é o deus afirmativo por excelência e, por seu intermédio, recuperar-se-ia a face afirmativa da vontade de poder, a que, para além dos valores medíocres e niveladores da democracia e do cristianismo, nos faz enxergar que a vontade de poder está primordialmente ligada à criação de novos valores, que reclamam um outro princípio a partir do qual avaliar, sob pena de sempre permanecermos no mesmo. A vontade de poder não constitui um fundamento metafísico ou uma unidade simples, pois isso significaria colocá-la em contradição com a vida, com o mundo entendido como uma pluralidade de forças, onde a unidade é sempre um arranjar falsificador. O pluralismo intrínseco à filosofia nietzschiana, não obstante apresentar o conhecimento como ficções criadas pela vontade de poder, apresenta-nos, contrariamente à crítica habermasiana, um critério para a verdade: a própria vida como vontade de poder. Habermas apresenta a Modernidade como um paradigma, um momento ímpar da história do Ocidente, já que o único consciente de si e que remetida a si mesma teria que encontrar a chave para a resolução dos seus problemas. Contudo, Nietzsche vislumbraria nesta Modernidade a continuação de um mesmo mal: a vida reactiva continua a triunfar; os valores que vêm de baixo continuam a vigorar; os antigos valores metafísicos e negadores da vida vulgarizam-se no cristianismo e nos ideais democráticos. Portanto, aquilo que Nietzsche preconiza é uma transvaloração dos valores, o que implica necessariamente a superação das valorações habituais, pois só assim seria possível a grandeza na terra. Desta forma, urge aparecer novos filósofos, não os do tipo

submisso que se limitam a compactuar com o estabelecido e que encarcerou o homem na tirania do mesmo – o último homem –, mas os que sejam capazes de levar a enxergar a existência como uma experiência, o homem como uma ponte, para além do qual poderá emergir o além-do-homem, contraponto ao último homem, à Modernidade, à massificação da humanidade.

ABSTRACT

Habermas's critique of Nietzsche: a nietzschean overview on habermasian philosophy

KEYWORDS: modernity, rationality, aestheticism, perspectivism, dionysian, beyond-man.

This paper focuses on a confrontation between Habermas and nietzschean philosophy. This confrontation is of vital importance for us as it aims to further our interest and understanding of Nietzsche's thought, by seeking the arguments that won Habermas' critique, whose constituent elements are found in other anti-nietzschean people. Starting from Habermas's critical to Nietzsche, *The philosophical discourse of modernity*, we show that, contrary to what it calls, it does not put us into a metaphysically disfigured irrationalism; it does not simply subject us for archaic experiments or to a pragmatic contradiction. Firstly, we situate Nietzsche's critique of modern times that, by putting itself under the sign of an instrumental reason, it represents the peak moment of a decline that began with Socrates, when he made of "Reason" a measure to judge life, killing all that this is strong and pulsating. The dionysian does not represent the irrational, nor is it a preference for the archaic, but a counterpoint to a time dominated by a calculating reason, leveling and that is at odds with life. Dionysus is the god par excellence and so, through him, the face of affirmative will to power would be recovered, which, apart from the mediocre and leveling values of democracy and Christianity, makes us see that the will to power is primarily linked to the creation of new values, who want a different principle from which to evaluate, otherwise always remain the same. The will to power is not a metaphysical foundation or a single unit, as this would put it at odds with life, with the world understood as a plurality of forces, where the unit is always getting a forger. The pluralism intrinsic to nietzschean philosophy, despite of presenting knowledge as fictions created by the will to power, it presents us, contrary to Habermas' critique, a criterion for truth: the life itself as will to power. Habermas presents modernity as a paradigm, a unique moment of Western history, since the only self-conscious and who refer to themselves would have to find the key to solving their problems. However, Nietzsche would glimpse in this Modernity the continuation of the same evil: the reactive life continues to triumph, the values from below remain in force, the old metaphysical values and life-negating vulgarize into Christianity and democratic ideals. So, what Nietzsche calls is a revaluation of values, which necessarily involves overcoming the usual valuations because only this way the greatness in the earth would be possible. Thus, it urges to appear new philosophers, not the submissive type who merely pact with the established which jailed the man in his own tyranny - the last man - but the one who is able to get to see existence as an experience, man as a bridge, beyond which could emerge the beyond-the-man, a counterpoint to the last man, to Modernity, and to the mass of humanity.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
Capítulo I. A Época Moderna e a Crise da Razão.....	5
1. Crítica nietzschiana à época moderna	5
2. Habermas e a Modernidade	15
Capítulo II. Crítica de Habermas a Nietzsche.....	22
1. O Esteticismo	22
2. O Trágico na Filosofia nietzschiana	25
3. O Problema da Verdade	36
Capítulo III. Habermas de Nietzsche.....	46
1. O Papel da Filosofia	46
2. O Desafio da Grandeza	56
CONCLUSÃO	64
BIBLIOGRAFIA	68

INTRODUÇÃO

Com o presente trabalho pretendemos lançar um olhar sobre a Modernidade, tendo em vista alguns aspectos do pensamento nietzschiano e habermasiano. O que fundamentalmente nos moveu foi a crítica de Habermas a Nietzsche no *Discurso Filosófico da Modernidade*, onde advoga as seguintes teses: a filosofia nietzschiana é um esteticismo, metafisicamente desfigurado que, fazendo apologia do deus que há-de vir, Dioniso, nos abre para experiências arcaicas e constitui-se num irracionalismo ao serviço do contra-Iluminismo, por ter elegido o mito, o outro da razão; a crítica nietzschiana é auto-referencial, na medida em que empreende uma crítica total da razão, relegando todas as interpretações a condição de meras ficções criadas pela vontade de poder – Nietzsche, desta forma, estaria atacando os fundamentos da sua própria filosofia. A crítica habermasiana será o mote para reflectirmos tais conceitos em Nietzsche, sob um prisma diferente do que Habermas propõe; por outro lado, pretendemos descortinar o que está em causa na crítica nietzschiana aos Modernos, trazendo também à tona a questão do papel da filosofia e da possibilidade da grandeza do humano, num universo marcado pela decadência – tendo em vista estas questões, visamos confrontar Habermas, a partir da perspectiva nietzschiana. Há que referir que os elementos constitutivos da crítica habermasiana reaparecem em outros autores anti-nietzschianos, pelo que é fundamental, para nós, tendo em vista essa crítica, esclarecer os traços decisivos da filosofia nietzschiana, pondo à prova a sua consistência e solidez, através da procura de argumentos que vencessem aquela crítica. A relação que visamos estabelecer entre os dois pensadores assume, para nós, capital importância para o aprofundamento do nosso interesse e compreensão do pensamento nietzschiano, mas também porque Habermas parece não ter sabido acolher a provocação que sobre ele exercia a filosofia nietzschiana.

Nietzsche fizera da sua filosofia fundamentalmente um contra-discurso anti-metafísico, pelo qual quis operar uma transvaloração das valorações habituais – isso já é patente desde *O Nascimento da Tragédia*, onde, elegendo Sócrates como um dos alvos preferenciais, denuncia o germinar de uma decadência que alargará, nefastamente, as suas raízes até à era moderna. Com Sócrates, a vida já não activa o pensamento e este não mais afirma a vida – esta se converte em alvo sob o julgamento daquele, se converte em algo a ser negado em nome de pretensos valores absolutos. Além disso, o dogmatismo platónico do espírito puro e do bem em si, pela instauração e consagração da oposição idealista entre o sensível e o supra-sensível, marcaria o pensamento filosófico ulterior. Este dualismo conduz à desqualificação do sensível e do devir em proveito do supra-sensível e do Ser, o

que avalia Nietzsche como rejeição e desqualificação da vida, anti-natureza e fuga da realidade. Esta visão se constituiria numa fonte prodigiosa para o cristianismo que se alicerçaria na mesma atitude do juízo e da condenação, mostrando à semelhança do Sócrates-platônico uma atitude de profundo mal-estar perante a realidade, que poderia ser conhecida e corrigida, ou, mesmo redimida, mediante um ideal. O otimismo especulativo de Sócrates vingou até à era moderna e, em nome de uma razão instrumental, matara tudo o que de vivo, forte e pulsante havia na existência. Contra o ideal socrático-platônico, e também o cristão e o moderno, que julga a vida, empreendendo a separação desta do pensamento, negligenciando os instintos, a força vital e criativa fundamental do homem, e, conseqüentemente, abrindo espaço à decadência, opõe Nietzsche o homem artístico, defendendo que o questionamento e destruição dos velhos limites impostos pela dureza dos conceitos pode ser uma resposta criadora da intuição. Fizera-se da razão o sepulcro das forças vitais, na medida em que camuflou-se o vir-a-ser nos subterrâneos dos frios e exangues edifícios conceptuais, erigira-se a consciência em contraposição aos instintos, à intuição, aprisionando a veia criativa, pois que toda a riqueza que é a vida na sua multiplicidade se vê reduzida a simplistas mutilações do intelecto.

Habermas assumiria também, embora a partir de perspectivas diferentes, a mesma atitude de recusa da metafísica e do que constitui a sua alavanca – a razão instrumental. Ele compreende a metafísica como um tipo de pensamento de cariz autoritário que, pretendendo possuir um acesso privilegiado às verdades últimas, poderá estender sobre tudo o seu domínio, conferindo-lhe uma ordem; o que teríamos, assim, é a afirmação de uma razão tirana, auto-referente, insusceptível à crítica e que acha ser capaz de, através dos seus procedimentos, dar conta de toda a multiplicidade e justificar todos os momentos da diversidade, do não-idêntico. Contra a tendência dogmática da metafísica, nenhum aliado mais poderoso que Kant que, através da crítica da razão, deitara por terra a pretensão ao conhecimento absoluto. Por outro lado, o conceito de autonomia servirá de fio condutor ao pensamento habermasiano, na medida em que dispensa a subordinação a qualquer autoridade – algo que, de resto, constitui a bandeira do Iluminismo. Este movimento representaria a maturidade do espírito, capaz de guiar-se por uma razão liberta de condicionalismos externos. No entender de Habermas, isso, no entanto, não poderia ser realidade sob o jugo de uma razão instrumental. A questão da dignidade humana e das condições da liberdade são caras à argumentação de Habermas e ele identifica-as como pontos-chave da própria Modernidade, um paradigma com raiz claramente iluminista, mas em construção. Ele propõe, como alternativa à razão instrumental, a razão comunicativa, a

única capaz de reproduzir uma relação não objectivante, em que um eu e um tu, reconhecendo-se mutuamente em igualdade, procuram consensos que não sejam efémeros.

Discutir o problema da Modernidade é sempre actual, relevante, seja porque, na óptica nietzschiana, nela perdura o mesmo mal com máscaras novas, mas que ainda perpetua uma vida diminuída que urge superar, sob pena de o deserto ser cada vez maior; seja porque, na óptica habermasiana, é preciso uma vigilância crítica contínua para que o projecto inacabado da Modernidade não se veja ameaçado pelo retorno à metafísica ou pela viragem para o irracional. De um lado, o desejo de superar uma Modernidade que constitui o momento auge de uma decadência que caracteriza a dinâmica da própria história ocidental e obstruía o manifestar daquilo que de pulsante, forte e vivo há na existência; de outro lado, a obstinação pelo moderno, o acreditar num tempo ímpar, cuja potencialidade traz a esperança de realização da dignidade do humano, através da realização de uma liberdade efectiva do homem entre os seus iguais. De um lado, a superação do homem como forma de ainda ser possível a grandeza na terra; de outro lado, a perpetuação do homem e a garantia da paz, felicidade, bem-estar. O que está em jogo é o próprio homem, seja como o câncer de pele da terra, seja como pessoa, cuja dignidade há que resgatar.

O que representa afinal a Modernidade para usar o termo habermasiano? Num ponto Nietzsche e Habermas poderão se colocar de acordo: ela representa o momento da crise de uma razão cindida, estilhaçada na sua autoridade, confrontada com um mundo fragmentado, que jamais poderá apreender em totalidade – a razão instrumental chega ao discernimento dos seus limites e uma voz macabra se faz ouvir por entre as densas nuvens do horizonte: Deus morreu e o homem vai desaparecer – será a voz do pessimismo? Ou será antes o rugir de uma vontade sobre-humana? A que, para além das teias de aranha, quer atravessar a ponte e ir para além de si mesma; a que, por amor à terra, para que nesta algo de grandioso, elevado aconteça, compraz-se no próprio desaparecimento.

Parecem-nos de suma importância as seguintes problematizações nietzschianas: tudo a que temos dado o mais alto valor, tudo o que nos é mais caro, não reflecte, na verdade, o nosso milenar engano? Ou, de forma mais radical, tal atitude não representaria precisamente uma doença contínua, debilitante, um enfraquecimento dos instintos fundamentais do homem, com o seu recrudescimento entre os Modernos? A democracia e o cristianismo não seriam aliados inseparáveis? Não se constituíam, ambos, numa reprodução de antigos valores metafísicos? Talvez a pergunta mais importante: é possível a grandeza do humano? Ou antes, será que a época moderna nos apresenta duas alternativas: ou a mediocridade ou a loucura? Essas são questões cruciais para o nosso trabalho e

deverão orientar o confronto Nietzsche-Habermas – duas concepções antagónicas dos tempos modernos, e a isso diria Nietzsche: “tanto melhor!”, pois, uma Modernidade que falasse numa única voz teria perdido já toda a sua vitalidade.

O nosso trabalho divide-se em três capítulos. No primeiro, apresentamos a crítica nietzschiana aos Modernos. Queremos mostrar que tal crítica assenta no pressuposto de uma decadência contínua que, tendo tido lugar na Grécia socrático-platónica, ter-se-ia recrudescido nos tempos modernos. O regresso à Grécia pré-socrática representaria a busca de um padrão crítico a partir do qual avaliar a Europa do seu tempo, fustigada pelos ideais anarquistas, socialistas e democráticos, de inspiração cristã e decadente. No segundo momento do mesmo capítulo, apresentamos a visão habermasiana da Modernidade, realçando o seu esforço teórico no sentido de superação de uma razão instrumental, que se erigiu tiranamente, na história da metafísica, colonizando todas as formas de vida e objectivando a própria relação humana. Como alternativa, apresenta Habermas o paradigma do entendimento, defendendo o agir de uma razão comunicativa, intersubjectiva, que coloca frente-a-frente um eu e um tu, em busca de um consenso racionalmente motivado, valendo a força do melhor argumento. No capítulo seguinte, apresentamos a crítica de Habermas a Nietzsche, no *Discurso Filosófico da Modernidade*. Pretendemos mostrar que Habermas não compreende o carácter de novidade do dionisiaco em Nietzsche, um contraponto necessário a uma Europa decadente; da mesma forma, queremos mostrar que ele não leva em devida conta o pluralismo intrínseco à filosofia nietzschiana – daí a sua leitura metafísica da vontade de poder; por outro lado, estabeleceu oposições irreduzíveis (mito contra razão) que, como pretendemos demonstrar, é atitude sintomática do reducionismo metafísico. Queremos ainda provar que não há contradição pragmática, na filosofia nietzschiana, servindo-nos como fio condutor o seu perspectivismo, pelo qual afirma a existência de múltiplas interpretações que, no entanto, não se equivalem – a vida como vontade de poder pode-nos fornecer o critério para o verdadeiro. No terceiro e último capítulo do nosso trabalho, vamos lançar um olhar nietzschiano sobre o que Habermas propõe, tendo em conta o papel reservado à filosofia e o desafio da grandeza do humano. Queremos mostrar, sob a óptica de Nietzsche, que não há espaço para a grandeza do humano na filosofia habermasiana, uma vez que submissa e presa aos ideais democráticos e cristãos. Assim, visamos esclarecer ainda que Kant e Hegel não poderiam ser aliados de Nietzsche, na medida em que o primeiro seria um teólogo disfarçado, o segundo um dialéctico, ao serviço do negativo, do reactivo. Porque terá Habermas elegido precisamente os dois, na construção do seu pensamento?

CAPÍTULO I. A Época Moderna e a Crise da Razão

1. Crítica nietzschiana à época moderna

Nietzsche interpretou a história do pensamento ocidental como uma escalada do niilismo, que, tendo como a grande referência o Sócrates-platónico, vai se radicalizando, atingindo o seu auge na época moderna. O niilismo está intrinsecamente ligado ao triunfo das forças reactivas e, consequentemente, ao instinto de negação da vida, algo que, de resto, é, segundo o autor de *Zaratustra*, bem identificável na filosofia do Ocidente. É tendo em vista esse cenário que Nietzsche empreendeu a sua crítica radical de toda a transcendência que esteja em contradição com a vida, seja na figura da metafísica, que opõe o ideal ao real, seja na do cristianismo que coloca a realidade divina em oposição à humana. Na óptica de Nietzsche, o cristianismo seria o paradigma das doutrinas que negam a vida, na medida em que se opõe à sensibilidade, interpretada como ilusória e fonte de todo o mal, contrapondo-a uma realidade transcendente. Ambos, metafísica e cristianismo, assumiram a perspectiva do juízo e da condenação, mediante a criação de uma ficção (pouco importa que seja o Ser ou Deus – a ideia é criar uma oposição fundamental entre a Verdade e o que não passa de aparência) a partir da qual a existência tornar-se-ia digna de ser negada. O contraponto nietzschiano é a Grécia pré-socrática, ou seja, antes do contágio de Sócrates, inventor da metafísica, no entender de Nietzsche, como veremos mais adiante; mas também a Grécia desse período representaria o momento em que, contrariamente ao cristianismo, as realidades divina e humana não se opunham:

«Basta pôr a vista nos deuses da Grécia, nesta imagem reflexa de homens nobres e orgulhosos em quem o animal humano se sentia divinizado e não se despedaçava a si mesmo cheio de furor. Pelo contrário, “estes gregos” serviam-se dos seus deuses para se imunizarem contra as veleidades da “má-consciência”».¹

No *Nascimento da Tragédia*, a obra mais emblemática da primeira fase da sua filosofia,² o filósofo do martelo começa a esboçar o seu diagnóstico clínico da filosofia ocidental,³ que só poderia ser interpretada no sentido de uma contínua marcha para a

¹ Nietzsche, Friedrich; *Genealogia da Moral*, II, § 23.

² Segundo Giacoia (*Nietzsche*, p. 29), costuma-se dividir cronologicamente em três fases a produção filosófica de Nietzsche, tendo como base a sequência das obras características de cada uma das fases. Assim, estabelece-se a seguinte periodização: o primeiro período, aproximadamente, entre os anos 1870 e 1876; o segundo, de 1876 a 1882 e, finalmente, o último, iniciado em 1882 e interrompido em 1889. No entanto, esta periodização é controversa, pois, se por um lado, é indubitável a conservação nos diferentes períodos de determinados grupos de ideias, sugerindo a ideia de continuidade, por outro, na trajetória filosófica de Nietzsche há significativas mudanças, tanto de forma como de conteúdo. Não obstante o carácter problemático do conceito de fase na filosofia nietzschiana, achamos vantajoso usá-lo para fins expositivos.

³ O filósofo do futuro, apresentado por Nietzsche como fundamentalmente legislador, em *Para Além do Bem e do Mal*, § 211, dentre vários atributos, é também fisiólogo e médico. Quanto a estes últimos predicados é interessante atentar ao que ele nos diz na *Genealogia da Moral*, I, § 17: «de facto seria necessário, antes de tudo, que todas as tábuas de valores, todos os imperativos de que falam a história e os estudos etnológicos, fossem

decadência, na medida em que empreendera a dissociação entre o pensamento e a vida, constituindo-se, assim, numa ruptura com os pré-socráticos, símbolos de um período em que a vida ainda activava o pensamento e este, por seu turno, afirmava a vida. Aquilo a que doravante se assiste é o triunfo do optimismo metafísico, base da racionalidade dialéctica, encarnado na figura de Sócrates que, crente na onnipotência da razão, acredita «que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e o que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de corrigi-lo».⁴ Tal optimismo opõe, de forma absoluta, o conhecimento ao erro e à ignorância, fontes do mal por excelência. Neste sentido, escreve Deleuze:

«A degenerescência da filosofia aparece claramente com Sócrates. Se definimos a metafísica pela distinção de dois mundos, pela oposição da essência e da aparência, do verdadeiro e do falso, do inteligível e do sensível, é preciso dizer que Sócrates inventou a metafísica: ele faz da vida qualquer coisa que deve ser julgada, medida, limitada, e do pensamento, uma medida, um limite, que exerce em nome de valores superiores – o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem».⁵

Essa visão dualista de Sócrates, essencialmente negadora da vida e da multiplicidade e apontada por Nietzsche como modelo da metafísica, conduziu à depreciação da realidade sensível, tida como deficitária, em contraposição a uma outra, ontologicamente superior, a que correspondem as essências inteligíveis, apenas intuídas pelo espírito, nossa verdadeira essência e princípio inteligível. Nesta atitude, vislumbrou Nietzsche uma doença que conduziu à necessidade de se erigir a razão como um tirano; a expressão de uma situação desesperadora que vira na racionalidade o único remédio para a auto-conservação. Na sua óptica:

«A luz diurna mais cintilante, a racionalidade a qualquer preço, a vida luminosa, fria, precavida, consciente, sem instinto, em contraposição aos instintos não se mostrava senão como doença. – Ela não concretizou de forma alguma um retorno à “virtude”, à “saúde”, à felicidade ... Os instintos precisam ser combatidos – esta é a fórmula da *décadence*. Enquanto a vida está em ascensão, a felicidade é igual aos instintos».⁶

Nietzsche vislumbra um mesmo movimento optimista no pensamento moderno. Os arautos da época moderna, dos quais é Kant uma figura proeminente, definem-na como o momento alto do desenvolvimento do espírito humano, que passa a determinar

aclarados e explicados pelo seu lado fisiológico antes do que pelo psicológico, sofrendo um exame de ciência médica». Tendo em vista esta perspectiva, uma das grandes exigências que Nietzsche se coloca, na tentativa de compreender os grandes desafios do seu século, foi a realização de um diagnóstico fiel da situação do homem moderno. O que constataria, no âmbito dessa análise, é uma decadência contínua que terá tido a sua origem na Grécia, berço da nossa cultura, com o grande mistagogo da ciência – Sócrates. Assim, no *Nascimento da Tragédia*, veria no advento do socratismo o germen de uma cultura absurdamente racional e fria, a semente germinal do cientificismo optimista dos tempos modernos e que castrara, definitivamente, a veia criativa humana, os instintos, que afirmavam a vida e aos quais oporá a razão, essencialmente negativa, opressiva, reactiva.

⁴ Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 15.

⁵ Deleuze, Gilles; *Nietzsche*, p. 19.

⁶ Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, O Problema de Sócrates, § 11.

racionalmente a sua vida, rompendo-se com as tradições e os dogmas. É de salientar, no entanto, que a crítica nietzschiana a Kant, muitas vezes em tom polêmico, acontece sobretudo a partir da segunda fase da sua filosofia. No *Nascimento da Tragédia*, reconhece em Kant um aliado na luta contra o optimismo oculto na essência da lógica, que pretendia que a ciência pudesse sondar o ser mais íntimo das coisas.⁷ Segundo Habermas, Hegel acrescenta ainda o princípio da subjectividade como o fundamento da cultura moderna.⁸ Assim, a subjectividade e a racionalidade permitir-nos-iam compreender a dinâmica da época moderna, já que esta coincidiria com a emergência de um sujeito autónomo, capaz de uma análise racional de todos os fenómenos, naturais ou sociais. Desta forma, na óptica de Nietzsche, na era moderna, vinga a mesma razão fria e planificadora, fundamentalmente instrumental e de uma exacerbada crença na onnipotência do deus Logos: «todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o homem teórico, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência».⁹ Corroborando essa ideia, Giacoia defende que Nietzsche constatara que o homem moderno, herdeiro dos progressos do Iluminismo, julgou-se liberado da ignorância e da superstição; optimista em relação às possibilidades da ciência e da técnica, julgou-se capaz perscrutar o universo, dominando-o e construindo, finalmente, uma sociedade expurgada de todas as formas de opressão, violência e exploração.¹⁰ A razão encontra a sua essência no operar, pelo qual pretende o homem a conquista racional da natureza, vista como algo exterior e passível de ser ordenado e unificado, isto é, dominado. O homem moderno não se vê como força biológica, mas como princípio ordenador, do qual emana todo o sentido ou a Razão. Uma vez mais, assiste-se ao triunfo de uma Razão tirana, mutiladora da realidade e sua diversidade, à qual tudo deveria reconduzir-se. Contra esta tendência autoritária da metafísica que quer justificar o múltiplo a partir do Uno e o devir a partir do Ser, o Ser e o Uno adquirem um novo sentido na filosofia nietzschiana, pois, como nos diz Deleuze, «o Uno diz-se do múltiplo enquanto múltiplo (pedaços ou fragmentos); o Ser diz-se do devir enquanto devir (...) já não se opõe o devir ao Ser, o múltiplo ao Uno (estas mesmas oposições sendo as categorias do niilismo)».¹¹ No decorrer desta exposição, explicitaremos, em termos nietzschianos, o sentido e o alcance da questão da multiplicidade, tendo em conta a forma como concebe o corpo e a sua recusa do atomismo, ou qualquer forma monista de pensar.

⁷ Cf. Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 18.

⁸ Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 29. Cf. Hegel; *Subkamp-Werkausgabe*, Tomo 7.

⁹ Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 18.

¹⁰ Cf. Giacoia Júnior, Osvaldo; *Nietzsche*, p. 16.

¹¹ Deleuze, Gilles; *Nietzsche*, p. 30.

A noção de pedaços ou fragmentos assume uma preponderância gigantesca, no âmbito da filosofia nietzschiana, na medida em que refere-se a elementos violenta e arbitrariamente silenciados pela razão, que pretendeu tê-los superado dialecticamente, mediante a constituição da universalidade. Eis que vozes dissonantes se erguem, contrariando a época moderna que quer falar em uníssono e levando-nos a enxergar um mundo fragmentado, precisamente porque a razão moderna já não fornecia um padrão unitário da moralidade e da vida sócio-cultural que constituía sua condição de possibilidade. No entender de Nietzsche, na época moderna, com o ruir das pretensões metafísicas, perde sentido a afirmação de uma razão soberana por oposição ao corpo, tida como uma realidade inferior e a dominar, uma vez que repositório de paixões, desejos e sensações, verdadeiros empecilhos à libertação do espírito. Contra os que desprezam o corpo, afirma o filósofo alemão, no seu *Zaratustra*:

«Tudo é corpo e nada mais; a alma é apenas nome de qualquer coisa do corpo. O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão, a que chamamos espírito: um instrumentozinho e um pequeno brinquedo da tua grande razão».¹²

Nos que desprezam o corpo teria ele vislumbrado um profundo mal-estar perante a vida e a terra, uma inveja inconsciente, de quem, não se suportando, incapaz de superar a si mesmo, precisa de outros refúgios. A atitude depreciativa em relação ao corpo, a tudo o que é sensível, apregoada supersticiosamente pelos metafísicos e sacerdotes, teria sido nefasta quanto ao destino dos povos e da humanidade. A partir da ficção do espírito puro, ou alma, para usar uma expressão religiosa, camuflou-se o facto de que «o lugar correcto é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto segue-se daí».¹³ A depreciação da corporeidade levada a cabo pela metafísica motivou a incompreensão do elemento orgânico da existência e, conseqüentemente, estabeleceu a dicotomia entre o corpo e a alma. No entanto, o desconhecimento das forças vitais subjacentes ao corpo desenraíza o indivíduo de sua própria existência. Mais adiante deverá ficar claro que a intenção nietzschiana não é a defesa de um simples “biologismo”, mas retirar à alma as suas qualidades metafísicas, o que permitiria uma compreensão monista da existência: o corpo e a alma, fazendo parte de um grande todo que é o organismo humano, seriam instâncias complementares. É conhecida a intenção nietzschiana de resgatar aquela dimensão da nossa existência, a mais importante, e que, no entanto, fora relegada, com todos os prejuízos daí advenientes, à marginalidade. A luta de Nietzsche contra o pensamento metafísico e cristão traduz uma revolta contra a criação de uma ficção – seja Ser ou Deus –

¹² Nietzsche, Friedrich; *Assim Falava Zaratustra*, I, Dos Que Desprezam o Corpo.

¹³ Idem; *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, § 47.

com o intuito claro de caluniar a sensibilidade, nela depositando todo o mal. A partir do que ele denomina uma ficção vazia, fez-se do vir-a-ser e da sensibilidade uma objecção contra a existência, erigindo-se à realidade autênticas múmias conceptuais¹⁴ que, doravante, nos deverá obliterar a incômoda visão da morte, da mudança, da idade, da geração e do crescimento, ou seja, a metafísica e o cristianismo se afirmam à custa da negação da própria vida. Neste sentido, afirma Nietzsche, contrapondo os gregos aos cristãos: «os gregos permanecem por isto o primeiro acontecimento cultural da história – eles sabiam, eles faziam o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até aqui a maior desgraça da humanidade».¹⁵

Nietzsche se revela como um filósofo da multiplicidade e isso está patente na sua recusa do atomismo, nomeadamente o que considera a alma algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mónada, um átomo,¹⁶ considerando-a, assim uma unidade fechada e separada do corpo. Na sequência do mesmo aforismo, pretende apresentar um novo conceito de alma, a saber, como multiplicidade subjectiva, como estrutura comum dos impulsos e das paixões. Com isso abrir-se-ia, para a sua compreensão, novas perspectivas de interpretação que, em vez de criar barreiras intransponíveis entre a alma e o corpo, permite enxergá-la na sua finitude e multiplicidade e não como uma realidade soberana em relação a algo que lhe é exterior. Do acima exposto, a saber, em relação à forma como Nietzsche concebe o corpo, este adquire uma preponderância que lhe era negada pelo pensamento metafísico, que concebera a alma como a substância mais simples e pertencente a uma dimensão ontológica exponencialmente superior. Contrariamente a isso afirma Nietzsche que o nosso corpo é o edifício colectivo de várias almas, ou seja, a alma não só reporta a uma multiplicidade, como está subordinada a uma estrutura colectiva complexa¹⁷ – o corpo, a nossa grande razão que, como nos diz o autor de *Zaratustra*, é um e múltiplo; eis aí, uma vez mais, o sentido dessa relação em Nietzsche: o ser diz-se do devir enquanto devir, o uno diz-se do múltiplo enquanto múltiplo. O múltiplo surgia, no âmbito do pensamento metafísico, precisamente como o marginal, o pedaço, o fragmento queurgia escamotear pelo poder da razão; do corpo, acometido por todas as falhas da lógica, refutado, até mesmo impossível, era preciso desembaraçar-se.¹⁸

¹⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, A “Razão” na Filosofia, §1.

¹⁵ Idem; *Incursoes de um Extemporâneo*, § 47.

¹⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 12.

¹⁷ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 19.

¹⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, A “Razão” na Filosofia, § 1.

Por conseguinte, um dos aspectos mais importantes em Nietzsche é o facto de ter percebido que essa razão, longe de ser essencialmente libertadora, constituiu, na história do pensamento ocidental, uma verdadeira prisão à nossa “verdadeira natureza”. Para ele, a razão torna-se questionável, precisamente a partir do que anteriormente não era dito pela metafísica ocidental, a saber, tudo o que é descentrado, marginal, fragmentado, etc. Já não é pensável a vida a partir da ideia de Uno, nem tão-pouco é imaginável uma razão que estivesse intrinsecamente ligada às ideias optimistas de Verdade, Felicidade, Progresso, etc. A vida corresponde a uma profusão de formas, a uma multiplicidade que não se conforma ao nosso aparato conceptual, pelo que carece de fundamento qualquer pensamento sistemático, de que a metafísica pode ser um dos maiores exemplos – já não há fundamentos absolutos para as nossas verdades, pois, tudo se revelara humano demasiado humano.¹⁹ Essa condição humana, com o ruir das pretensas verdades absolutas, é magistralmente apontada por Nietzsche, em inúmeras passagens da sua obra, a partir da noção da morte de Deus. Mais à frente voltaremos a isso, porém, interessa-nos de momento focar também um dos aspectos fundamentais da sua crítica à época moderna, a saber, a nítida tendência para o nivelamento do homem na sociedade moderna. Já a metafísica teria apontado fundamentalmente para isso, tendo, depois, como aliado o cristianismo, forma popular de platonismo, no entender de Nietzsche.²⁰

O pensamento metafísico, através dos seus procedimentos, empreendera a supressão da diferença e a padronização dos valores, sob o pretexto da universalidade. Referindo-se aos pretensos “espíritos livres”, contudo, presos ainda à visão metafísica, Nietzsche nos diz: «pertencem à categoria dos niveladores, são escravos discutidores e escrivinhadores, ao serviço do gosto democrático e das “ideias modernas”».²¹ Dessa forma,

¹⁹ A partir de *Humano Demasiado Humano*, que, segundo alguns comentadores, marca o início da segunda fase do pensamento nietzschiano, o filósofo alemão, de forma metódica, começa a escavar os subterrâneos das mais requintadas formações culturais, especialmente da moral. Munido de um espírito científico pretendeu desmascarar os pretensos valores absolutos da cultura ocidental, escavando o campo da moralidade e da religião, com o propósito de examinar as fundações sobre as quais foram erigidos. No entanto, no entender de Giorgio Colli, é necessário compreender este espírito não no sentido da antiguidade, isto é, como um sistema de proposições fundadas sobre princípios universais, ligadas numa concatenação férrea, deduzidas e demonstradas umas mediante as outras; tão-pouco deve-se compreendê-lo no sentido moderno, que acredita na obtenção do conhecimento através da recolha, da indução e do experimento, inseridos depois no mecanismo dedutivo. (Cf. Colli, *Escritos sobre Nietzsche*, p. 54). Nietzsche critica nos Modernos a confiança nas cadeias demonstrativas, mediante o operar do pensamento lógico-dedutivo (no segundo capítulo deste trabalho, abordaremos o problema da verdade, onde deverá ficar clara a concepção nietzschiana de conhecimento científico, em contraposição aos Modernos e toda a metafísica. Se, por um lado, muda a relação arte-ciência, com a primazia desta, por outro, o homem científico é visto como o desenvolvimento do homem artístico (Cf. Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, § 222). Assim, a ciência, além de tornar livre o espírito, enquanto herdeiro da riqueza e da elevação de ânimos produzidas pela arte, assume uma função transfiguradora e embelezadora da existência.

²⁰ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, Prefácio.

²¹ Idem; § 44.

ele denuncia a moralidade e a política moderna «como transformação vulgarizada de antigos valores metafísicos e religiosos, numa conjuração subterrânea que conduz ao aviltamento das condições nas quais se desenvolve a vida social».²² Mesmo aquilo que se aponta, orgulhosamente, como as grandes conquistas do ideal democrático, quando passado pelo crivo da crítica, revela a sua face metafísica e religiosa, só que de uma forma vulgarizada. Neste sentido, escreve Nietzsche: «com a ajuda de uma religião que favorece e lisonjeia os desejos mais sublimes do animal de rebanho, chegou-se ao ponto de nós próprios encontrarmos, em correntes políticas e sociais, uma expressão cada vez mais visível desta moral: o movimento democrático constitui a herança do cristianismo».²³ A metafísica, estando na base da democracia moderna, oculta a realidade do domínio e a efectiva conformação da relação de forças. O filósofo do martelo criticou duramente esta moral, de origem metafísica e cristã, não problematizada e imposta ao homem, que simplesmente a ela deve se adequar, e que conduzira à supressão das diferenças e obstaculizara a afirmação de uma singularidade capaz de erigir os próprios valores. Negligencia-se o facto de que o impulso de auto-conservação não é o impulso cardinal de um ser orgânico. «Acima de tudo, aquilo que é vivo quer manifestar a sua força – a própria vida é vontade de poder: a auto-conservação é apenas uma das consequências indirectas e mais frequentes disso».²⁴

Como nos mostra Nietzsche, é na época moderna nítido o triunfo das forças reactivas, as contrárias a tudo o que de elevado, nobre há no existir e, consequentemente, os nossos senhores são escravos que triunfaram num devir-escravo universal. É neste sentido que ele descreve os Estados modernos como formigueiros em que os chefes e os poderosos levam a melhor devido à sua baixeza, ao contágio desta baixeza e desta *truanice*.

«As instituições liberais deixam imediatamente de ser liberais, no momento em que são alcançadas: não há depois nenhum corruptor mais incisivo e fundamental da liberdade do que instituições liberais. Se sabe em verdade que caminhos elas abrem: elas minam a vontade de poder, elas são o nivelamento da montanha e do vale elevado à condição de moral, elas apequenam, elas acovardam e acostumam ao deleite: com elas sempre triunfa o animal de rebanho».²⁵

O autor de *Zaratustra* parte do pressuposto de que na era moderna já não são os grandes homens que produzem as representações do mundo e da vida, mas sim os escravos rudes e grosseiros, malfadados à sua eterna condição. A doutrina da igualdade vem de baixo e, para ele, a visão cristã influenciou profundamente os movimentos democráticos, já que ambos constituem um levante da fraqueza, do que rasteja contra aquilo que tem altura.

²² Giacoia Júnior, Osvaldo; *Nietzsche*, p. 11. Citação modificada.

²³ Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 202.

²⁴ Idem; § 13.

²⁵ Idem; *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, § 38.

Na óptica de Nietzsche, o cristianismo representaria o movimento de oposição a toda a moral da criação, tendo-se constituído numa inversão de todos os valores nobres, em nome dos valores da *chandalá*, do evangelho pregado aos pobres e humildes, de uma insurreição conjunta de todas as camadas mais baixas, dos miseráveis, dos fracassados, dos deserdados. A diferença que se podia estabelecer é que enquanto o cristianismo ressalta que todos são iguais perante Deus, os Modernos somente substituem Deus pelo Estado. Uma das grandes proezas da modernidade é o de ter trazido a condição de escravo a todos os homens, preconizando ainda uma cultura vulgar, superficial e pobre, já que as representações advêm dos escravos. Há uma igualização do senhor e do escravo sob a ideia de todos são iguais perante a lei. Impelido por interesses egoístas de uma aristocracia do dinheiro, o Estado constitui-se num instrumento popular no qual os fracos almejam ser fortes um dia. Nietzsche escreve, no seu *Zaratustra*:

«Vede, pois, eles adquirem riquezas, e fazem-se mais pobres. Querem o poder, esses incompetentes, e primeiro que tudo o palanquim do poder: muito dinheiro! Vede trepar esses ágeis macacos! Pulam uns sobre os outros e arrastam-se para o lodo e para o abismo. Todos querem abeirar-se do trono; é a sua loucura (...) Frequentemente também o trono está no lodo».²⁶

Na sua crítica radical, Nietzsche pretendeu abalar os fundamentos da metafísica cristã, tendo como uma das armas o procedimento genealógico, pelo qual pergunta pelo valor dos valores, trazendo à luz as circunstâncias em que surgiram os nossos pretensos valores absolutos.

«De que modo inventou o homem estes conceitos: o bem e o mal? E que valor têm em si mesmos? Foram ou não favoráveis ao desenvolvimento da humanidade? São um sintoma funesto de empobrecimento vital, de degeneração? Ou indicam, pelo contrário, a plenitude, força e vontade de viver, o valor, a confiança no futuro da vida?».²⁷

Na óptica de Nietzsche, era fundamental uma crítica dos valores morais, sendo de todo necessário conhecer as condições e os meios em que nasceram, se desenvolveram e deformaram (a moral como consequência, máscara, hipocrisia, enfermidade ou equívoco, e também a moral como causa, remédio, estimulante, freio ou veneno). Um dos aspectos originais da filosofia nietzschiana foi o ter considerado os grandes valores da nossa civilização desde um ponto de vista fisiológico, isto é, questionando que tipo de vida estimulam ou contrariam. Deste modo pergunta:

«Não poderia haver no homem “bom” um sintoma de retrocesso, um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico que desse a vida ao presente à expensas do futuro? Uma vida mais agradável, mais inofensiva, mas também mais mesquinha, mais baixa?...De tal modo que fosse culpa da moral o não ter

²⁶ Idem; *Assim Falava Zaratustra*, I, Do novo Ídolo.

²⁷ Idem; *Genealogia da Moral*, Prefácio, § 3.

chegado o tipo homem ao mais alto grau do poder e do esplendor? E de modo que entre todos os perigos fosse a moral o perigo por excelência?».²⁸

Nietzsche pretendia mostrar a necessidade de se considerar o indivíduo em função do facto de representar a linha ascendente ou decrescente da vida, sendo que representando a ascensão da linha seria extraordinário o seu valor, «e, em função da vida conjunta que com ele dá um passo em diante, o cuidado em torno da conservação, em torno da criação do seu *optimum* de condições mesmas deve ser extremo».²⁹ Na verdade, Nietzsche denuncia aquilo que foi a inversão dos valores pelos mais fracos, que triunfaram e se constituíram na própria medida dos valores, que, em vez de se constituírem na elevação do humano, de serem a expressão da fortaleza, passam a representar uma degeneração contínua da espécie humana, que tende cada vez mais para a afirmação de uma moral, à medida da sua própria fraqueza.

Nietzsche tinha a consciência das terríveis consequências do desenterrar das raízes do pensamento metafísico e da sua crítica avassaladora. O niilismo, ou, por outras palavras, o vazio deixado pela morte de Deus, a consciência de que já não há nenhuma realidade ou valor transcendente que fundamente a existência, traduzindo o drama da nossa condição, na era moderna, é expresso por ele, num dos seus textos mais famosos:

«Onde foi Deus? – gritou. – Vou dizer-vos. Nós matámo-lo...vocês e eu! (...) Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? (...) Não caímos sem cessar? Para frente, para trás, de lado, de todos os lados? Ainda existe um em cima e um em baixo? Não estaremos errantes como um nada infinito? Não sentimos o sopro do vazio sobre o nosso rosto? (...) Que expiações, que jogos sagrados seremos obrigados a inventar? A grandeza desse acto não seria demasiado grande para nós? Não será preciso que nós próprios nos convertamos em deuses para, simplesmente, termos o ar de ser dignos dele?».³⁰

O conceito de “niilismo” necessita de um esclarecimento, no âmbito da filosofia nietzschiana. O conceito refere-se à própria dinâmica da cultura ocidental (sublinhe-se que preocupa a Nietzsche sobretudo o niilismo europeu) que, a partir de Sócrates, empreendera a nefasta dissociação entre o pensamento e a vida, passando esta a ser julgada em nome de um ideal – esta forma de niilismo tem como seus ícones maiores Sócrates e o cristianismo, tendo ambos depreciado a vida em nome de pretensos valores superiores. Reduz-se a nada a sensibilidade, a vida, em nome de uma ficção, isto é, em nome de nada. A crítica nietzschiana a este tipo de niilismo assume tons polémicos e provocativos, uma vez que, expressão de uma decadência nefasta, devia ser debelada. Numa outra acepção, tal conceito se liga à morte de Deus, o Deus cristão que representa o mundo supra-sensível em geral, todos os nossos princípios e valores que, colocados acima do mundo terreno, lhe davam

²⁸ Idem; § 6.

²⁹ Idem; *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, § 33.

³⁰ Idem; *A Gaia Ciência*, O insensato, § 125.

orientação e sentido. O mundo esvaziado, em termos niilistas, após a morte de Deus, assume, na filosofia nietzschiana, no entender de Colli, uma conotação positiva, pois que «uma fase necessária, que abre caminho a uma vida autêntica e afirmativa».³¹ Zaratustra é o maior exemplo da atitude niilista em sentido positivo, a que quer esvaziar de sentido os nossos valores mais sagrados, os fundamentos da nossa civilização, enquanto preparação para algo maior, a criação de novos valores, os da vida.

A experiência da morte de Deus, ou de supressão do supra-sensível, enquanto fundamento, está intimamente ligada ao niilismo, que nos apresenta como única realidade o devir e conduzindo-nos ainda ao sentimento do não-valor da existência, sendo que esta já não se interpreta no seu conjunto com o auxílio de conceitos de unidade, fim ou verdade. Já não se consegue encontrar a unidade global na pluralidade do devir e, em vez da verdade, revela-se o carácter falso da existência, pois, razão alguma há que fundamente a existência de um mundo verdadeiro. As categorias metafísicas de fim, unidade, ser e outras, com as quais se dava valor ao mundo, já não fazem sentido, pelo que este parece ter perdido todo o valor metafísico que, na sua versão platónica vulgarizada, deu sustentação ao cristianismo, que, por sua vez, constitui a base ética do Ocidente. Nietzsche escreve: «em meio à grande fatalidade do cristianismo, Platão é essa fascinação dúbia chamada “ideal”, que tornou possível para as naturezas nobres da antiguidade compreender mal a si próprios e colocar os pés sobre a ponte que conduziu até à “cruz”...E o quanto de Platão há ainda no conceito “igreja”!».³² Com a negação de qualquer transcendência deixam de fazer sentido as anteriores oposições metafísicas (aparência-realidade, verdade-falsidade, bem-mal) e perde sustentação toda a pretensão de objectividade para além dos nossos afectos. Contrariamente à pretensão de um conhecimento objectivo, alcançado à luz da razão, defende Nietzsche o perspectivismo: o conhecimento não mais é do que a expressão da nossa vontade de poder, nossos impulsos e anseios, pelo que seria descabido de sentido a pretensão a uma verdade absoluta. O mesmo poder-se-ia dizer em relação aos valores, que estiveram sempre em correlação íntima com a verdade. Assim, a implicação fundamental da morte de Deus é a falta de fundamento para a verdade. Se antes a verdade era o valor supremo, em comparação a qual tudo possuía um valor secundário, isso deveu-se ao facto de que a crença na verdade é uma crença metafísica, sobre a qual repousa nossa crença na ciência, uma crença cristã que também foi de Platão, a crença que Deus é a

³¹ Colli, Giorgio; *Escritos sobre Nietzsche*, p. 142.

³² Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, O Que Devo Aos Antigos, § 2.

verdade, que a verdade é divina.³³ Porém, indaga Nietzsche, «mas que dizer disso se essa crença aos poucos cai em descrédito, se tudo pára de se revelar divino, senão erro, engano – e se próprio Deus se revela como o nosso mais duradouro engano».³⁴

Não obstante o cenário catastrófico que a condição humana possa sugerir, sob o niilismo, algo transitório e que há que superar, Nietzsche quer vislumbrar na morte de Deus uma oportunidade impar para o ser humano se libertar dos grilhões fantasmagóricos do pensamento metafísico que, por milénios, o subjugou. Ele escreve: «com efeito, nós, os filósofos, os espíritos livres, à notícia de que o velho Deus está morto, sentimo-nos como que tocados por uma nova aurora».³⁵ Àquilo que assusta os que já não conseguem viver sem a metafísica, que não têm a força anímica necessária para tal, contrapõe Nietzsche os que vêem nisso a suprema oportunidade de valorização do humano e do que é terreno, a possibilidade do descortinar de um sentido imanente ao mundo, ou que parta da própria vontade criadora do ser humano. Este já não seria uma essência dada à partida, um joguete nas mãos dos deuses, mas senhor do seu próprio destino.

2. Habermas e a Modernidade

Considerado um dos principais herdeiros das discussões da Escola de Frankfurt e um dos arautos da Modernidade, sob cujo estandarte resolvera filosofar, apresentando-a sob o signo de conquistas irrevogáveis, bem como um tempo histórico sem precedentes, o único consciente de si próprio, Habermas procurou superar o pessimismo da escola supracitada, quanto às possibilidades de realização do projecto moderno, tal como fora formulado pelos iluministas. Adorno e Horkheimer, ilustres representantes da referida escola e profundamente marcados pelo desastre da Segunda Grande Guerra, consideravam que havia um vínculo fundamental entre conhecimento racional e dominação, algo que, de resto, determinara a falência dos ideais modernos de emancipação social.³⁶

Contrariamente a Adorno e Horkheimer e no encalço de Hegel, afirma Habermas que a Modernidade tem uma função histórica, sem ser ela exclusiva de uma época histórica

³³ Cf. Nietzsche, Friedrich; *A Genealogia da Moral*, III, § 24.

³⁴ Idem; *A Gaia Ciência*, § 343.

³⁵ Idem.

³⁶ No Capítulo V da tradução espanhola, por nós utilizada, do *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), Habermas analisa, criticamente, as leituras críticas da Modernidade de Max Horkheimer e Theodor Adorno, que os dois haviam empreendido na *Dialéctica do Iluminismo* (1947). Colocando-os no encalço de Marquise de Sade e Nietzsche, dirá que ambos conceptualizam o processo iluminista como auto-destrutivo. O projecto iluminista original teria sido um mito que leva a humanidade a um impasse, no qual a ciência está ao serviço da opressão. Ao invés de libertar o homem teria trazido o potencial de destruição em massa. Reduzindo a razão à sua vertente instrumental, eles a teriam criticado de forma radical, empreendendo uma despedida da Modernidade e se lançando numa espécie de irracionalismo.

– é antes um paradigma. A era moderna seria a época em que o indivíduo e a comunidade desenvolvem uma consciência histórica de si próprios e das suas acções: uma consciência do seu próprio lugar na história e do seu potencial para a modificarem. A filosofia seria, para Habermas, o nome para o surgimento dessa consciência histórica, que é, essencialmente, emancipadora, na medida em que revela a possibilidade de uma apropriação crítica do presente, tendo ele vislumbrado a mesma visão em Hegel.³⁷ A era moderna, no entender de Habermas, tem de criar a sua normatividade, a partir de si própria, uma vez que está remetida para si mesma sem qualquer possibilidade de fuga.³⁸

Relutante em descurar aquilo que considera as conquistas da Modernidade e querendo recolocar o poder emancipador da razão, Habermas adopta o paradigma comunicacional e a ideia hegeliana de reconhecimento intersubjectivo. Em Hegel seriam indissociáveis subjectividade e intersubjectividade, na medida em que o sujeito tem uma identidade relacionando-se com um outro diferente de si. A consciência-de-si compreende o processo de reconhecimento do outro na reciprocidade. A constituição da subjectividade se insere nesse contexto de reconhecimento mútuo das diferenças, sendo fundamental para a relação intersubjectiva, formando um processo dialéctico de alteridade, reconhecimento e autonomia.³⁹ Desta forma, pretendendo a recuperação do conteúdo emancipatório do projecto moderno, Habermas concebe a razão comunicativa e a acção comunicativa, ou seja, a comunicação livre, racional e crítica como alternativa à razão instrumental e superação da razão iluminista, aprisionada pela lógica instrumental e que encobre a dominação. Ele distingue, assim, a razão instrumental, orientada para fins, da razão comunicativa, vocacionada para o entendimento e reconhecimento mútuos. Na sua óptica:

«O agir comunicativo distingue-se do estratégico pelo facto de uma coordenação de acções bem sucedida não se apoiar sobre a racionalidade orientada para fins dos planos de acção sempre individuais, mas sobre a força racionalmente motivadora de realizações de entendimento, isto é, sobre uma racionalidade que se manifesta nas condições em que um consenso pode ser alcançado de um modo comunicativo».⁴⁰

Os actores que intervêm, tendo como pano de fundo um horizonte do mundo da vida partilhado e baseando-se em interpretações comuns da situação, tentam conjugar os seus planos de um modo cooperativo. O entendimento linguístico funcionaria de modo tal

³⁷ Segundo Habermas, Hegel teria sido o primeiro filósofo a desenvolver um conceito claro de Modernidade, sendo um pensador fundamental para se perceber a relação interna entre Modernidade e racionalidade (Cf. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 15). Somente nos finais do século XVIII assumiria a mais elevada importância o problema de auto-certificação da Modernidade, tendo Hegel elevado tal questão a problema filosófico e, finalmente, como um dos problemas fundamentais da sua filosofia. Cf. Hegel, *Subrkamp-Werkausgabe*, Tomo 20.

³⁸ Cf. Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 18.

³⁹ Cf. Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 29,30,54. Cf. Hegel, *Subrkamp-Werkausgabe*, Tomos 7 e 20.

⁴⁰ Habermas, Jürgen; *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 85.

que os participantes da interacção poderiam concordar sobre a validade pretendida para os seus actos de fala, ou levar em conta de modo adequado as dissensões detectadas, pois com os actos de fala são levantadas pretensões de validade criticáveis, que almejam um reconhecimento intersubjectivo. Estando esgotado o paradigma da filosofia da consciência,⁴¹ seria fundamental a transição para o paradigma da compreensão, em que já não se privilegiaria a atitude objectiva, na qual o sujeito conhecedor se dirige a si próprio como a entidades do mundo exterior. Segundo Freitag, Habermas propõe uma mudança de paradigma, «da acção instrumental para a acção comunicativa, da subjectividade para a intersubjectividade, da razão monológica para a dialógica. Somente assim a modernidade poderá ser compreendida correctamente, buscando-se por meio da acção orientada para a compreensão, as soluções para as patologias».⁴²

No novo paradigma, o da intercompreensão, é a atitude performativa dos participantes da interacção que coordena os seus planos de acção através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Segundo Habermas, esta atitude de participante numa interacção, linguisticamente mediada, permite uma outra relação do sujeito consigo próprio, diferente daquela atitude simplesmente objectivante que um observador assume em relação a entidades no mundo exterior. Assim, ele escreve:

«Enquanto a racionalidade orientada para fins remete para as condições das intervenções que produzem efeitos de ordem causal no mundo do estado de coisas existentes, a racionalidade dos processos de entendimento afere-se pelo nexos entre condições de validade de actos de fala, pretensões de validade que são levantadas com actos de fala, e razões para a cobrança discursiva dessas pretensões».⁴³

Dois esferas coexistem na sociedade, segundo Habermas: o sistema e o mundo da vida.⁴⁴ O sistema refere-se à reprodução material, regida pela lógica instrumental (adequação de meios a fins), incorporada nas relações hierárquicas (poder político) e de intercâmbio (economia). O mundo da vida, por seu turno, é a esfera de reprodução simbólica, da linguagem, das redes de significados que compõem determinada visão de mundo, sejam eles referentes aos factos objectivos, às normas sociais ou aos conteúdos subjectivos. Segundo Habermas, desde que se assuma a perspectiva de um locutor que quer

⁴¹ No entender de Habermas, Seria fundamental superar a herança da filosofia do sujeito, essencialmente introspectiva e auto-referente, colocando as várias subjectividades a sós consigo mesmos. Com o ruir do todo da consciência e a afirmação «do pluralismo de várias mónadas criadoras de mundos, coloca-se o problema de saber como, a partir da sua perspectiva, pode ser construído um mundo intersubjectivo em que uma subjectividade poderia encontrar a outra, não só como poder oposto objectivante, mas, igualmente, na sua espontaneidade originária e projectante do mundo» (Habermas; *Pensamento Pós-metafísico*, p. 66).

⁴² Freitag, Bárbara, *Habermas e a Filosofia da Modernidade*, p. 33.

⁴³ Habermas, Jürgen; *Pensamento Pós-metafísico*, p. 83.

⁴⁴ Na sua análise da Modernidade, introduz Habermas este dualismo. Não negando a face instrumental da razão, quer recuperar a sua outra face, a comunicativa e intersubjectiva, que deveria ser complementar à primeira.

comunicar com outro algo no interior do mundo, podemos apoiar a plausibilidade de um acto de fala numa massa de saber partilhado intersubjectivamente e não temático, quer dizer, intuitivo, implícito, não problematizado, fazendo, assim, parte do fundo do mundo da vida, mas deixando de o fazer a partir do momento em que é tematizado. Porém, é de salientar o conhecido diagnóstico habermasiano da tendência à colonização do mundo da vida pelo sistema, bem como a crescente instrumentalização desencadeada pela Modernidade.

No *Pensamento Pós-Metafísico*, Habermas anota que já Husserl havia introduzido o importante conceito de “mundo da vida”, no seu ensaio sobre *A crise das ciências europeias* (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, 1936), em que, numa crítica da razão traz à tona o contexto pré-existente da natural prática da vida e da experiência do mundo como o fundamento reprimido de sentido, sob a realidade, que as ciências da natureza admitem ser única. Desta forma, Husserl teria oposto o mundo da vida às ciências naturais, colocando-o como aquele conceito sem o qual o domínio destas não poderia se constituir. Habermas nos diz: «contra as idealizações da mediação, da hipótese de uma causalidade subjacente e da matematização, e contra uma tendência intrínseca para a tecnicização, Husserl reclama o mundo da vida como a esfera imediatamente presente das realizações originais».⁴⁵ É tendo em vista esta perspectiva que teria ele criticado as idealizações inconscientes do objectivismo das ciências naturais. No entanto, na óptica de Habermas, estando Husserl preso à filosofia do sujeito, que, por sua vez, não abre espaço ao sentido próprio da intersubjectividade, não conseguiu reconhecer que o próprio solo da prática comunicativa do dia-a-dia repousa já sobre pressupostos idealizantes. Segundo ele, tais idealizações são já demandadas pela ideia de corroboração de pretensões de validade criticáveis; essas idealizações, já sem a sua face metafísica e inseridas no mundo da vida, produzem os seus efeitos no seio do medium da linguagem natural. «É, igualmente, nelas que se manifesta a capacidade de resistência de uma razão comunicativa que opera de forma astuta contra as deformações cognitivas e instrumentais de modos de vida submetidos a uma modernização selectiva».⁴⁶

A distinção supracitada entre o sistema e o mundo da vida é fundamental para a teoria da Modernidade de Habermas, na medida em que levar-nos-ia a vislumbrar dois processos no âmbito da análise da sociedade moderna e impedir-nos-ia de reduzir a razão à sua vertente instrumental. Neste sentido, seria importante a distinção entre os processos de

⁴⁵ Habermas, Jürgen; *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 100.

⁴⁶ Idem.

modernização e a modernização cultural, sendo que a primeira englobaria os subsistemas económico e político e a segunda referir-se-ia à autonomização das esferas de valor, no interior do mundo da vida. Este, englobando as esferas autónomas da moral, da ciência e da arte, constitui o espaço próprio de realização da razão comunicativa, complementando o conceito de sistema em vez de ser o seu antípoda.⁴⁷ Como já havíamos referido, o mundo da vida constituiria o espaço da interacção e intersubjectividade, que deveria resistir à tendência hegemónica da racionalidade instrumental, que tende, muitas vezes, à imiscuir-se nas outras esferas, comprometendo a sua autonomia. Ao contrário, seria fundamental o alargar da razão comunicativa a todas as esferas, uma vez que ela é que deveria definir as regras do funcionamento social, mediante a participação de todos, definindo colectivamente os espaços de actuação da razão instrumental.

Citando Weber, Habermas nos diz que para ele «a intrínseca relação (isso não é meramente contingente) entre Modernidade e o que ele apelida de “racionalismo ocidental” é evidente».⁴⁸ Weber descreve como racional o processo de desencantamento na Europa que conduz à desintegração da antiga visão religiosa do mundo, mediante a implementação de uma cultura secular. No entanto, o que ele visava não era tão-somente a secularização da cultura ocidental, mas especialmente o desenvolvimento das sociedades modernas a partir do ponto de vista da racionalização. Weber teria fornecido, assim, a Habermas um modelo geral para a análise do sistema. No entanto, este critica-lhe o facto de não ter deixado espaço, no âmbito da sua teoria, para a razão comunicativa, já que vira a racionalização como a institucionalização da razão instrumental.⁴⁹

Habermas defende uma ética universalista, deontológica, formalista e cognitivista. Os princípios éticos, no seu entender, não devem ter conteúdo, mas garantir a participação dos interessados nas decisões públicas, através de discussões, em que se avaliam os conteúdos normativos demandados naturalmente pelo mundo da vida. A sua teoria discursiva, aplicada também à filosofia jurídica, pode ser considerada em prol da integração social e, conseqüentemente, da democracia e cidadania. Tal teoria colocaria a possibilidade de resolução de conflitos vigentes na sociedade, procurando a melhor solução, a que resulta do consenso de todos os concernidos. Sob a bandeira da sua filosofia colocou Habermas o fim da arbitrariedade e da coerção nas questões que circundam a comunidade, propondo

⁴⁷ Cf. Freitag, Bárbara; *Habermas e a Filosofia da Modernidade*, p.27.

⁴⁸ Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 11. Cf. Weber, *Die protestantische Ethik*, Tomo I, Heidelberg, 1973.

⁴⁹ Cf. Freitag, Bárbara; *Habermas e a Filosofia da Modernidade*, p. 33.

uma participação mais activa e igualitária de todos os cidadãos nos litígios que os envolvem e, concomitantemente, obter a tão almejada justiça. Essa forma defendida por Habermas é o agir comunicativo que se ramifica no discurso. Este implica uma certa suspensão da crença numa determinada norma e indica o procedimento através do qual se pode testar a sua validade. Reavaliada a sua validade, através de uma argumentação racional, parte-se do pressuposto que a norma é válida não apenas para o indivíduo que a aceita ou para os emissores envolvidos na discussão, mas também para todos os possíveis emissores envolvidos em qualquer discussão imaginável. Para ele, a Modernidade é o nome de uma forma de pensar e agir de acordo com a racionalidade comunicativa e, nesse mesmo âmbito, uma democracia funcional seria o rosto dessa Modernidade, em que os indivíduos conferem-se mutuamente direitos a partir do momento em que concordam em regulamentar a sua vida, em comum, através do direito, não enquanto reflexo de características naturais de indivíduos, mas sim de relações que se baseiam no reconhecimento mútuo.

Tendo em vista a nova conjuntura do pensamento, o que se convencionou chamar de pós-metafísico, este já não se pode fundamentar em princípios últimos ou reclamar para si intuições primeiras e fundamentais, o que o poderia colocar numa posição bem mais modesta no contexto dos saberes. Não obstante as divergências, no entender de Habermas, «todo o pensamento metafísico parte, na sequência de Parménides, da questão do ser do ente e, desse ponto de vista, é ontológico. O verdadeiro conhecimento move-se em direcção ao universal, imutável e necessário, no sentido mais restrito da palavra».⁵⁰ No entanto, a pretensa supremacia da metafísica fora, no seu entender, desvalorizada com a formação de culturas de peritos nas esferas da Ciência, Moral e Direito e com a autonomização da Arte. Nisso teriam sido paradigmáticas as críticas kantianas, enquanto reacção à autonomização de complexos de racionalidade distintos.⁵¹

Doravante, o filósofo seria apenas um mediador de sentido, uma vez que perdera a filosofia a sua autonomia face às ciências, não dispondo, assim, de critérios de validade próprios, mesmo quando se trata daquelas questões últimas inevitáveis. Referindo-se à filosofia, escreve Habermas:

«Ela tem de renunciar, além disso, às formas tradicionais de uma doutrina de intervenção activa sobre o processo de socialização, permanecendo teórica. Finalmente, ela deixou de poder estabelecer uma

⁵⁰ Habermas, Jürgen; *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 39. Citação modificada.

⁵¹ Cf. Habermas, Jürgen; *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 44.

hierarquia do mais ou menos valioso entre as totalidades das diversas formas de vida que ora se lhe apresentam no plural». ⁵²

Dessa forma, a filosofia terá que se satisfazer com o papel de mediação interpretante entre o saber especializado e a praxis quotidiana carente de orientação. «O que lhe resta e o que está ao seu alcance é um impulso iluminador dos processos de auto-compreensão relativos à totalidade de um mundo da vida que, ao mesmo tempo, tem de ser defendido contra uma alienação excessiva pelas ingerências objectivantes, moralizantes e estetizantes da cultura dos peritos». ⁵³ No âmbito da sua argumentação, tem Habermas como pressuposto que a metafísica clássica reclamava para si um acesso privilegiado à verdade, ao que ele contrapõe que, hoje, o filósofo no papel de intérprete não pode reclamar nenhum acesso privilegiado a intuições essenciais face à Ciência, Moral ou Arte e só dispõe de saber falível. Neste sentido, encontrar-nos-íamos na era da interdisciplinaridade, em que as diferentes áreas de conhecimento se interpenetram; não estão necessariamente fechadas em si mesmas, dialogam entre si, de resto, algo que está em consentâneo com o próprio paradigma democrático.

Contrariamente à ideia de uma razão que possa conferir à natureza e à história uma estrutura racional, seja pela via da fundamentação transcendental ou da penetração dialéctica do mundo, afirma Habermas uma racionalidade processual, comprometida com a resolução de problemas, no âmbito de um Estado Democrático e no sistema jurídico. A racionalidade passaria a referir-se à solução de problemas, devido a um adequado tratamento da realidade, e não a uma ordem das coisas. «A racionalidade processual já não pode garantir uma unidade pré-existente na diversidade dos fenómenos». ⁵⁴

⁵² Idem.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem; p. 60.

CAPÍTULO II. Crítica de Habermas a Nietzsche

1. O Esteticismo

No *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas dedica um capítulo a Nietzsche, sob o título *A entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de viragem*. Segundo a leitura habermasiana, teria Nietzsche, como que por um passe de mágica, ou de um disco giratório se tratasse, saltado para fora dos limites da dialéctica do Iluminismo e, dessa forma, gerado o outro da razão. Na sua óptica, a difusão do pensamento nietzschiano, no século XX, lançou as sementes que fizeram germinar o pensamento pós-moderno, e Habermas coloca no enalço de Nietzsche pensadores tão diversos como Heidegger, Foucault, Derrida, Bataille e outros, sendo estes apresentados como seus grandes herdeiros intelectuais.

Habermas afirma:

«A era moderna gira primordialmente sob o signo da liberdade subjectiva. Esta realiza-se na sociedade, sob a forma de um espaço de manobra garantido pelo direito privado para prossecução racional dos interesses próprios; no Estado enquanto participação – por princípio igual em direitos – na formação da vontade política».⁵⁵

Assim, os herdeiros de Kant, bem como os de Hegel, defensores da dialéctica do Iluminismo, não pretenderam alguma vez pôr em causa as conquistas da Modernidade, já que tinham visto no novo tempo o momento da história em que o homem, munido de razão, liberta-se de toda a sugestão normativa exterior a si e torna-se senhor autónomo do seu próprio tempo. Por esta razão, entende Habermas que a entrada de Nietzsche no discurso filosófico da Modernidade muda radicalmente a argumentação e a época moderna perde a sua posição privilegiada.⁵⁶ Falhadas as tentativas de talhar o conceito de razão à medida do programa de um Iluminismo em si mesmo dialéctico, e tendo Nietzsche a possibilidade de submeter uma vez mais a razão a uma crítica imanente, ele, simplesmente, abandona o programa, destituindo a dialéctica do Iluminismo, entronizando o gosto, o sim e o não do paladar, como órgão de um conhecimento que está para além do verdadeiro e do falso, do bem e do mal.⁵⁷

Na óptica de Habermas, desde a sua obra inaugural, *O Nascimento da Tragédia*, que «Nietzsche serve-se da escada da razão histórica para no fim o deitar fora e assentar no mito, enquanto outro da razão».⁵⁸ Aqui teria ele diante de si o projecto wagneriano de uma

⁵⁵ Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 109.

⁵⁶ Como já havíamos referido, para Habermas, a Modernidade é, antes de tudo, um paradigma, depositária de conquistas inalienáveis, e, sendo a única época consciente de si, ocuparia uma posição ímpar na história.

⁵⁷ Cf. Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 124.

⁵⁸ Idem; p. 112.

mitologia renovada esteticamente, que libertaria as forças de integração social, cristalizadas na sociedade competitiva, descentralizando, assim, a consciência moderna, abrindo-a para experiências arcaicas. É conhecida a intenção nietzschiana de resgatar a tragédia dionisiaca das brumas do esquecimento, bem como a fé que depositara em Wagner, celebrando-o como o revolucionário da sociedade. Habermas sublinha que tanto Nietzsche como Wagner viam que a arte deveria adquirir um carácter de instituição pública nas formas de uma mitologia renovada e desencadear as forças de regeneração da totalidade ética do povo. Contudo, posteriormente, Nietzsche afastar-se-ia de Wagner, por neste reconhecer um nítido declínio que o aproximara da visão cristã e piedosa do mundo, colocando-o, assim, entre os românticos.

Como aponta Habermas, a ideia de uma mitologia já se encontrava entre filósofos e poetas românticos alemães que a viam como um substituto do poder unificador da religião e como uma forma de introduzir a poesia como força educadora da humanidade. «Schelling, esse, constrói todo um sistema filosófico para chegar a essa conclusão. É a própria razão especulativa que se excede através do programa de uma nova mitologia»,⁵⁹ que não seria a invenção de um poeta isolado, mas de uma geração que represente, por assim dizer, um único poeta. Por outro lado:

«Nas mãos de Schelegel, a nova mitologia transforma-se, de expectativa fundamentada filosoficamente em esperança messiânica, a quem certos sinais históricos poderão emprestar asas – sinais a anunciar-nos que a humanidade reúne todas as suas forças para encontrar o seu centro».⁶⁰

A diferença desses pensadores com Hegel é notória, pois não é a razão especulativa, para eles, o poder unificador, antes reservado à religião, mas a poesia tão logo esteja publicamente em vigor na forma de uma nova mitologia. Porém, segundo Habermas, eles não conseguem superar o âmbito da dialéctica do Iluminismo, pois, em última instância, é a razão especulativa que se excede mediante o programa de uma nova mitologia.

O messianismo romântico precisaria, assim, de uma nova figura do pensamento, Dioniso, o turbulento deus do êxtase, da loucura e das incessantes transformações, que conheceria uma surpreendente revalorização já entre os primeiros românticos. Hölderlin, talvez o mais radical dos filósofos-poetas, associa, segundo Habermas, ao mito de Dioniso essa figura singular de interpretação histórica que podia trazer em si uma expectativa messiânica;⁶¹ ele sugere ainda um paralelo entre Dioniso, o deus que um dia há-de retornar da sua peregrinação, com Cristo que também um dia, segundo a visão cristã, retornará. No

⁵⁹ Idem; p. 116.

⁶⁰ Idem; p. 116.

⁶¹ Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 119.

entender de Habermas, Nietzsche teria radicalizado essa situação, ao rejeitar as posições messiânicas do romantismo, que identificava o vertiginoso deus do vinho com o salvador, propondo, desta forma, um rejuvenescimento e não uma despedida do ocidente. Para Nietzsche, não há espaço para o crucificado na sabedoria trágico-dionisíaca, tendo colocado como fundamental à sua filosofia a dicotomia Dioniso-Crucificado.

Aventando as razões filosóficas que teriam afastado Nietzsche do romantismo e, mais concretamente, da ópera wagneriana, Habermas afirma: «o Nietzsche amadurecido reconhece que Wagner, em quem verdadeiramente se resume a modernidade, partilhava, com os românticos, a perspectiva de realização, ainda por acontecer, da época moderna».⁶² Segundo ele, a decepção de Nietzsche teria advindo da constatação de que o seu não mais mestre era um decadente desesperado, que sucumbira perante a cruz dos cristãos e permanecera acorrentado à conexão romântica do dionisíaco com o cristão. Porém, Habermas não reconhece a originalidade de Nietzsche na sua consideração dionisíaca da história, afirmando que ele apenas radicalizou a posição dos românticos⁶³ que, após à queda da unidade, garantida pela religião, viam no mito, como os gregos, a unidade com o todo. O que Nietzsche denomina como fenómeno estético manifesta-se no relacionamento concentrado que mantém consigo mesma uma subjectividade descentrada e libertada das convenções quotidianas de percepção e da acção.⁶⁴ Na óptica de Habermas, ele prossegue a purificação romântica do fenómeno estético de todos os aditivos teóricos e morais.

Segundo Habermas, o autor de *Zaratustra*, influenciado por Schopenhauer, teria visto, na experiência estética, a efectividade dionisíaca ser compartimentada e isolada por um abismo de esquecimento contra o mundo do conhecimento teórico e do agir moral, contra o quotidiano. Assim sendo, a arte apenas daria acesso ao dionisíaco à custa do êxtase, da des-diferenciação dolorosa, da de-marcação do indivíduo, da fusão com a natureza amorfa, interior e exterior.⁶⁵ Para Habermas, a versão schopenhaueriana do princípio dionisíaco, expresso na ideia de uma vontade cega e ávida de vida, eternamente padecente e essência do mundo (não nos cabe aqui esmiuçar a teoria schopenhaueriana da vontade), dá ao programa da nova mitologia uma inflexão alheia ao messianismo romântico, uma vez tratar-se de um total apartamento da Modernidade esvaziada em termos niilistas. Implacável com aquele que apresenta riscos ao programa do Iluminismo, ao qual se vê vinculado o filósofo frankfurtiano e do qual se pretende ilustre representante

⁶² Idem; p. 120.

⁶³ Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 119.

⁶⁴ Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 121.

⁶⁵ Cf. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 122.

na contemporaneidade, ele afirma que, «com Nietzsche, a crítica da Modernidade renuncia pela primeira vez à preservação do seu conteúdo emancipatório. A razão centrada no sujeito é confrontada com o absolutamente outro da razão».⁶⁶ A filosofia nietzschiana ter-se-ia lançado, assim, numa irracionalidade metafisicamente desfigurada.

Para Habermas, com a elaboração da doutrina da vontade de poder, Nietzsche apresenta-a como uma versão metafísica do princípio dionisíaco que está presente em todo o acontecer e explica como surgem as ficções do mundo. Este «aparece como um tecido de simulações e interpretações não fundamentadas por qualquer propósito ou texto. A potência criadora de sentido constitui, juntamente com uma sensibilidade passível de ser afectada de múltiplas maneiras, o núcleo estético da vontade de poder».⁶⁷ Por isso, Habermas vê a compreensão nietzschiana da Modernidade em termos de uma teoria do poder, uma crítica desmistificadora que coloca-se a si mesma fora do horizonte da razão. Assim, a teoria do poder não pode satisfazer a pretensão de objectividade científica e, ao mesmo tempo, realizar o programa de uma crítica total da razão. Desta forma, a filosofia nietzschiana oscilaria entre duas estratégias: por um lado, sugere a possibilidade de uma contemplação artística do mundo realizada com meios científicos, mas numa atitude anti-metafísica, anti-romântica, pessimista e céptica. Uma ciência da história dessa espécie, por estar ao serviço da vontade de poder, poderia escapar da ilusória fé na verdade. Todavia teria de pressupor a verdade dessa mesma filosofia. Por outro lado, afirma a possibilidade de uma crítica da metafísica que desenterre as raízes do pensamento metafísico, sem contudo renunciar a ser ela mesma uma filosofia. Assim, para Habermas, a filosofia nietzschiana cai numa auto-refutação, pois que não consegue satisfazer, ao mesmo tempo, as exigências de objectividade científica e cumprir o programa de uma crítica total da razão.

2. O Trágico na Filosofia nietzschiana

A crítica habermasiana foca os seguintes aspectos: 1) uma leitura do dionisíaco, em Nietzsche, enquanto um regresso aos antigos, como forma de fugir das patologias da Modernidade; 2) uma crítica radical da Modernidade, que, elegendo o outro da razão, ter-se-ia constituído numa espécie de irracionalismo ao serviço do contra-Iluminismo; 3) a falta de originalidade daquilo que interpreta como a leitura dionisíaca da história, que teria, tão-somente, radicalizado uma posição já defendida pelos românticos, apenas sem os aditivos cristãos; 4) a vontade de poder como um fundamento metafísico, subjacente a toda interpretação e avaliação; e, finalmente, 5) a contradição pragmática de uma filosofia que,

⁶⁶ Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 122.

⁶⁷ Idem; p. 123.

não conseguindo, simultaneamente, satisfazer as exigências de objectividade científica e cumprir o programa de uma crítica total da razão, cai numa auto-refutação. Neste item, abordamos os três primeiros aspectos, deixando os dois últimos para o ponto 3 deste capítulo, quando abordarmos *O Problema da Verdade*.

Antes de abordarmos as questões propostas, achamos importante referir, brevemente, a concepção nietzschiana da tragédia, ciente de que a faremos apenas superficialmente, embora seja suficiente para o que pretendemos, a saber, esclarecer o âmbito do apolíneo e dionisiaco. No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche aponta para dois impulsos artísticos da natureza: o apolíneo e o dionisiaco.⁶⁸ Apolo é o deus da forma, das artes plásticas e da beleza, é a transfiguração do princípio da individuação; princípio ordenador que submete a uma regra as forças cegas da natureza, que impõe ao devir uma lei, uma medida; é o deus da experiência onírica (do sonho), da bela aparência e da fantasia. Dioniso é o deus do êxtase, da embriaguez, do caos, da desmesura, da fúria sexual e do fluxo da vida; é o deus da música. Nasceu da dor, foi dilacerado pelos titãs, mas renasce a cada primavera espalhando alegria e no homem despertando emoções dionisiacas, levando-o ao sentimento de estarem rompidas todas as barreiras, que todas as formas voltam a ser reabsorvidas no Uno-primordial, onde só há espaço para a intensidade. Imerso no mundo das emoções inconscientes, abolida a subjectividade, perde o homem a consciência de si, vendo-se, simultaneamente, no mundo do prazer e da dor, da consonância e da dissonância, da vida e da morte. O emparelhamento dos dois impulsos teria, no entender de Nietzsche, gerado a tragédia ática.

Na óptica de Nietzsche, pertence à natureza dos referidos impulsos artísticos um poderoso anelo pela aparência e o Uno-primordial, o verdadeiramente existente, «enquanto o eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante da aparência prazerosa».⁶⁹ Assim, fragmenta-se, engendrando a realidade fenoménica, que traz em si as marcas da dor. Para se libertar desta, faz um movimento estético, reproduzindo o movimento inicial que a vontade realizou em direcção à aparência. Desse último, emana a aparência da aparência, um remédio para libertar o querer da dor, pelo seu desmembramento em indivíduos. Não obstante esse processo transfigurador do Uno-primordial, o fundamental é a embriaguez, só adquirindo sentido as aparências quando relacionadas ao mundo dionisiaco, metafisicamente anterior.

⁶⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 1.

⁶⁹ Idem; § 4.

Essa visão nietzschiana – influenciada pela filosofia de Schopenhauer, que distinguiu representação e vontade (o apolíneo e o dionisíaco se apoiam seguramente nesta oposição) – seria posteriormente abandonada e cessa também a referência à oposição Apolo-Dioniso. As referências centram-se em Dioniso, o deus do êxtase, da embriaguez, da desmedida, das múltiplas configurações, um deus afirmativo. As referências que fazemos ao dionisíaco, no decorrer do nosso trabalho, estão fundamentalmente ligadas à essência afirmativa e plural (esta relação será explicitada mais adiante), mas também à ideia de auto-superação, na medida que em simboliza o rompimento com os contornos precisos, redutores da racionalidade, com a ideia de fixidez; se estamos lançados na correnteza do devir, se nós próprios estamos em incessante vir-a-ser, então a vida é uma experiência que nos exige uma contínua auto-superação

Contrariamente aos que Habermas elegeu como estandartes da Modernidade – Kant (ressalte-se, como já referimos, anteriormente, que Kant, no *Nascimento da Tragédia*, exercia ainda forte influência sobre Nietzsche) e Hegel – Nietzsche, na primeira fase do seu pensamento, filosofara sobretudo sob a influência de Schopenhauer e Richard Wagner. Segundo Giacoia, tomando ambos como aliados:

«Nietzsche empreende uma crítica radical das tendências culturais dominantes em seu tempo, caracterizadas por uma confiança ingênua nas ideias de evolução e progresso lógico ou natural, no curso dos quais a humanidade teria alcançado um estágio de desenvolvimento em que estaria em condições de, humanizando a natureza e racionalizando a sociedade, aproximar-se do ideal da felicidade universal».⁷⁰

Em contraposição a esse optimismo, se volta Nietzsche para a Grécia pré-socrática, de onde, no seu entender, há que resgatar uma força originária, capaz de fazer renascer o espírito trágico na Europa.

Nietzsche esperava, na óptica de Giacoia, «de uma aliança contraída entre a tradição espiritual da filosofia alemã, simbolizada por Schopenhauer, e o poder irresistível da música alemã, simbolizada em Wagner, um renascimento do espírito trágico»,⁷¹ que pudesse dar novo alento e autenticidade a uma cultura extenuada. Para o primeiro, e Nietzsche segue esta intuição, a música possui um carácter e uma origem diversos do de todas as artes, sendo reflexo imediato da vontade e representando, por isso, para tudo o que é físico no mundo, o metafísico, e para todo o fenómeno a coisa em si. Richard Wagner, corroborando essa mesma ideia, estabelece que a música deve ser medida segundo princípios estéticos completamente diferentes dos de todas as artes figurativas.⁷² Assim, em contraposição à dialéctica socrática, que expulsara a música e empreendera a decadência da

⁷⁰ Giacoia Júnior, Osvaldo; *Nietzsche*, p. 31.

⁷¹ Idem; p. 37.

⁷² Cf. Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 16.

tragédia, a música de Wagner, reunia, na entender de Nietzsche, as condições para a restauração de uma cultura trágica, na medida em podia resgatar o elemento dionisíaco. A filosofia schopenhaueriana, com a sua metafísica da Vontade, concebera o universo como um ímpeto cego, desprovido de qualquer finalidade e eternamente carente. Ora, tendo em vista esta perspectiva, a ciência, a religião e a moral já não podem responder pelo sentido da existência, fechando-se, assim, espaço às ilusões consoladoras. É nesta óptica que a preocupação fundamental do *Nascimento da Tragédia* é Estética, sendo que esta se encontra liberta, é antípoda até, de toda a consideração científica, religiosa ou moral da existência: «só como fenómeno estético torna-se justificada a existência do mundo»,⁷³ ou seja, a existência devia tornar-se uma obra de arte se quisesse encontrar alguma justificação, para além do feio e do desarmonico, entendidos como um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria. O fenómeno primordial da arte dionisíaca compreender-se-ia a partir do significado da dissonância musical, cujo prazer assemelha-se ao fornecido pelo mito trágico: «o dionisíaco, com o seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico».⁷⁴

Os gregos do período trágico, na óptica de Nietzsche, seriam modelos, na medida em que souberam lidar, superiormente, na formação da sua cultura, com a extrema violência, condição inexorável da vida, transformando o paradigmático pessimismo expresso pela figura de Sileno. Nietzsche afirma: «o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir; para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos».⁷⁵ Perante o aspecto horroroso e absurdo do ser, pelo qual reconhece o homem a sabedoria do deus dos bosques, Sileno, aproxima-se, como salvação e cura, a arte, a única detentora do poder de transformar os pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver.⁷⁶ Segundo Giacoia:

«Eles pressentiram e vivenciaram de modo exacerbado as atrocidades da existência e as “dores do mundo”, sem necessidade de subterfúgios moralistas (...) Os gregos souberam, exemplarmente, dominar o caos de seus impulsos, atingindo um domínio de si que lhes permitia transfigurar em beleza os horrores da existência».⁷⁷

A vontade helénica foi capaz de colocar diante de si um espelho transfigurador, mediante a constituição do mundo olímpico, de modo que, dos horrores da primitiva teogonia, se desenvolvesse, em morosas transições, a teogonia olímpica do júbilo, por meio

⁷³ Idem; § 5.

⁷⁴ Idem; § 24

⁷⁵ Idem; § 3.

⁷⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 7.

⁷⁷ Giacoia Júnior; Osvaldo, *Nietzsche*, p. 33.

do impulso apolíneo da beleza.⁷⁸ O mesmo instinto teria visto Nietzsche na música wagneriana, enquanto possibilidade de um novo alento e autenticidade, capaz de reinaugurar o espírito trágico, restituindo a uma Europa em franca decadência, a sua identidade e vitalidade.

Como já referido, Habermas concebeu um regresso *tout court* de Nietzsche aos antigos, sendo que este ter-se-ia despedido da Modernidade e assentado no mito. No entanto, ao nosso ver, apenas uma leitura superficial poderia ignorar que o regresso de Nietzsche aos gregos tem os olhos postos no presente, mais concretamente, na cultura alemã do seu tempo. Ele afirma: «temos em tão grande conta o núcleo puro e vigoroso do ser alemão, que nos atrevemos a esperar precisamente dele essa expulsão de elementos estranhos implantados à força e consideramos possível que o espírito alemão retorne a si mesmo reconvertido».⁷⁹ Atento aos vários movimentos culturais e políticos do seu tempo, seria ingénuo supor que teria pretendido uma solução idêntica às fornecidas pelas cidades gregas. O fundamental, para ele, era delinear aquilo que da Grécia antiga tornou-se importante para a era moderna, isto é, o que está presente na nossa cultura a marca-a negativamente. Assim, o regresso à Grécia pré-socrática nunca perde de vista o presente, sendo este aliás o seu móbil, um presente que exilou o elemento dionisiaco e que representa o ponto ápice das chibatadas silogísticas de Sócrates, que nos conduziu a uma decadência contínua; o intento nietzschiano é a busca de um padrão de julgamento crítico com o qual avaliar a Europa moderna, que, pretendendo-se filha predilecta dos gregos, nunca deles estivera mais afastada.⁸⁰

A filosofia de Nietzsche, na óptica de Habermas, é essencialmente desagregadora e crítica de todo o discurso com pretensões de universalidade e, também, de plausibilidade, pelo que, no seu entender, deve ser abandonado e afastado dos limites da razão. Aliás, o dionisiaco é taxativamente apresentado, pelo pensador frankfurtiano, como o outro da

⁷⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich, *O Nascimento da Tragédia*, § 3.

⁷⁹ Idem; § 23.

⁸⁰ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, O Que Devo Aos Antigos, § 2. Quer Nietzsche recuperar a velha imagem de filósofo, a mais antiga e que também deveria ser a imagem do futuro, a do fisiólogo e artista, intérprete e avaliador do mundo. Pretendendo resgatar a vertente crítica da filosofia, ele afirma no prefácio de *Ecce Homo*, 2-3, que cabe à filosofia a tarefa de pesquisar tudo o que é estranho e problemático na vida, de tudo o que, até então, foi banido pela moral, e, continua, dizendo: «uma longa experiência que possuo desta viagem dentro de tudo o que é interdito, ensinou-me a olhar, de uma maneira diferente da que seria desejável, as causas que até agora levaram a moralizar e a idealizar». Isso lhe permite o seu método filológico, pelo qual, de forma crítica, quer escavar todos os subterrâneos para onde foi soterrado tudo o que se queria silenciar. Neste sentido, escreve Deleuze: «O filósofo do futuro é ao mesmo tempo o explorador de velhos mundos, cumes e cavernas, e só cria à força de se lembrar de qualquer coisa que foi essencialmente esquecida. Este qualquer coisa, segundo Nietzsche, é a unidade do pensamento e da vida». (Deleuze; *Nietzsche*, p. 17). Habermas parece não ter compreendido esta intimidade do futuro e do original.

razão, que, conseqüentemente, nos joga no irracional, representando um retrocesso em relação ao que é apresentado como as grandes conquistas da Modernidade. Desta forma, pretendia Habermas desvalorizar a filosofia nietzschiana, que, no seu entender, rompendo-se com a Modernidade, recusara enfrentar a sua face perversa.

Em primeiro lugar, convém salientar que, para Nietzsche, a cultura moderna, prolongamento e agonia de um modelo de cultura, cuja figura emblemática é Sócrates, estribada na lógica e na dialética, acreditara na onipotência do conhecimento científico e no valor absoluto da verdade a qualquer preço. No entanto, essa dialética do saber chegará a um ponto em que, girando em torno de si mesmo, morderá a própria cauda: «agora porém a ciência, esporeada por sua vigorosa ilusão, corre, indetenível até aos seus limites, nos quais naufraga seu optimismo oculto na essência da lógica».⁸¹ Segundo Giacoia:

«Tal como Sócrates, a cultura moderna sucumbe à catástrofe quando chega ao discernimento de suas próprias fronteiras e limites, isto é, quando reconhece a partir dos recursos e das exigências mais avançadas da própria ciência, que a razão técnico-científica não é onipotente. Mais ainda, que a confiança nessa onipotência é uma forma poderosa de ilusão».⁸²

Na óptica deste estudioso de Nietzsche, a cultura socrática, e nós acrescentaríamos a moderna, é fundamentalmente iluminista, o que tornaria compreensível a sua hostilidade à arte e ao mito, tidas como formas de ignorância e ilusão, por não explicarem as verdadeiras causas das coisas, como se tudo se pudesse tornar transparente à luz cintilante da razão. Porém, a tomada de consciência de que algo escapa à racionalidade lógica, ou, mais ainda, que permanece inexplicável racionalmente o fundamental da nossa existência, converte essa mesma cultura no seu contrário. Referindo-se a Sócrates, Nietzsche escreve:

«Por fim, na prisão, para aliviar de todo a sua consciência, dispõe-se a praticar também aquela música por ele tão menosprezada. E nesse estado de espírito compõe proêmio a Apolo e põe em versos algumas fábulas esópicas (...) Aquela palavra da onírica aparição socrática é o único sinal de uma dúvida de sua parte sobre os limites da natureza lógica».⁸³

Para Giacoia, tal experiência, vivida na Grécia e simbolizada no enigma de Sócrates, ao mesmo tempo sendo inimigo dos artistas e, no final da vida, compondo música e pondo em versos algumas fábulas de Esopo, isto é, retornando ao mito, seria, pois, a catástrofe da razão socrática.⁸⁴ Ao optar pela vida, se opõe Nietzsche à razão instrumental. O que está em causa no pensamento nietzschiano é, além do discurso teórico acerca da metafísica, toda a visão de homem, mundo e vida derivada de tais discursos. É preciso evitar a tentação, que parece ser a de Habermas, de cristalizar o carácter demolidor da filosofia

⁸¹ Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 15.

⁸² Giacoia Júnior, Osvaldo; *Nietzsche*, p. 36.

⁸³ Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 14.

⁸⁴ Cf. Giacoia Júnior, Osvaldo; *Nietzsche*, p. 36.

nietzschiana, como se este fosse um fim em si mesmo. O desmascaramento da razão, empreendido por Nietzsche, será apenas uma das facetas de uma filosofia que viu na criação uma das tarefas mais importantes do filósofo do futuro.⁸⁵

No *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche insurgira-se contra uma racionalidade técnica e calculista, contrapondo-a uma filosofia que se entrelaçasse às vivências, que fosse expressão de vivências genuínas e pessoais, sendo que a experiência estética seria uma espécie de êxtase e redenção.⁸⁶ Convém, contudo, sublinhar que a arte seria capaz de proporcionar experiências dionisíacas, sem que se seja aniquilado por elas, possibilitando embriaguez sem perda de lucidez.⁸⁷ A arte afirma a vida em seu conjunto, isto é, mesmo o que nela há de estranho, duro, problemático, e a tensão que sustenta Apolo e Dioniso, as duas forças polares, justifica a existência e a magnitude de ambos e transmuta-se em criação. Tensão essa que desafia o círculo da ciência, abrindo-a ao acaso, ao pensamento paradoxal que percorre dois sentidos ao mesmo tempo. O desejo de ultrapassar o próprio destino, enfrentando-o, leva os heróis trágicos a transgredirem os limites da existência, desafiando os valores estabelecidos. Estes, mostrará Nietzsche, posteriormente, em *Humano Demasiado Humano*, surgiram em algum tempo, em algum lugar; novos valores podem ser estabelecidos a qualquer momento, em qualquer lugar (esta ideia será desenvolvida sobretudo na *Genealogia da Moral* e em *Para Além do Bem e do Mal*, questionando a origem dos valores e refletindo sobre as circunstâncias em que surgiram e se transformaram). A realidade, eternamente mutante, só pode ser compreendida a partir do devir, que desfaz o conjunto de normas, métodos e sistemas e lança o homem no vazio, obrigando-o a compreender a existência como experiência. A preciosidade está na mutabilidade de fórmulas, capazes de nos levar a compreender a existência como ponte, passagem. Alcança-se aqui um ponto decisivo da filosofia nietzschiana e que Habermas parece ignorar, a saber, o ser homem uma ponte: «o homem é corda estendida entre o animal e o além-do-homem:

⁸⁵ Há que sublinhar que o desmascaramento da razão, uma etapa da filosofia nietzschiana, não é um fim em si mesmo. O espírito leão (Cf. Nietzsche; *Zaratustra*, I, Das Três Transformações) constitui um momento fundamental do filosofar, na medida em que a sua vertente crítica deverá permitir-nos descortinar os pés de barro dos nossos ídolos milenares. «Há mais ídolos do que realidades no mundo (...) Há que se colocar aqui ao menos uma vez questões com o martelo, e, talvez, escutar como resposta aquele célebre som oco, que fala de vísceras intumescidas» (Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, Prefácio). A crítica nietzschiana não é tão-somente uma declaração de guerra, uma ausculta dos ídolos eternos – esta é uma etapa necessária à transvaloração.

⁸⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 1 e 5.

⁸⁷ Não obstante os transportes dionisíacos, por cuja intensificação o subjectivo se esvanece em completo auto-esquecimento, (Cf. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, § 1) Nietzsche diferencia os gregos dos bárbaros dionisíacos. Aqueles, ao que parece, permaneceram inteiramente assegurados e protegidos pela figura de Apolo, que se opunha aos elementos dionisíacos brutalmente grotescos (Cf. Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, § 2).

uma corda sobre um abismo (...) O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento».⁸⁸

Em segundo lugar, parece que, contaminado ainda pelas simplistas oposições, de raiz metafísica, Habermas ignora, ou assim lhe convém, o pluralismo intrínseco à filosofia nietzschiana, que tentou lutar de todas as formas contra tal esquematismo, mutilador da complexidade que é a própria existência, limitando-se a criar uma barreira intransponível entre mito e razão. Na óptica de Nietzsche, há questões recorrentes e que, ao que parece, tornaram-se milenares: «como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?»⁸⁹ No fundo da sua superficialidade, a filosofia metafísica parece ter superado tal dificuldade, negando a proveniência de um a partir do outro; mais ainda, supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa. Desprovida de todo o sentido histórico, a metafísica parece ignorar que tudo veio a ser, inclusive a própria razão. A partir da sua perspectiva de rã, não consegue vislumbrar que não há oposições absolutas, mas perspectivas provisórias, muitas vezes, superficiais, matizes ou diferenças de grau. Neste sentido, ele questiona: «não será suficiente aceitar graus de ilusão e como que sombras mais claras e mais escuras e diversas tonalidades na aparência – *valeurs* diferentes, para falar a linguagem dos pintores?»⁹⁰

Na óptica de Habermas, a leitura dionisiaca da história não é apanágio de Nietzsche. Já os românticos,⁹¹ contrapondo-se também à Modernidade, sonharam com o deus que há-de vir, interrompendo o seu longo exílio. No seu entender, o que fundamentalmente separa o filósofo do martelo dos românticos é o facto de ele ter repudiado qualquer aproximação ao cristianismo, o que o afastaria também de Wagner, que se tornara piedoso. Desta forma, segundo o pensador de Frankfurt, nada de original nos fornece o Dioniso nietzschiano, pois ele constituir-se-ia apenas na radicalização da posição do romantismo. No entanto, no nosso entender, Habermas não se apercebe daquilo que está em causa no dionisiaco nietzschiano, a saber, o seu carácter de novo, original e sem o qual não haverá a tão almejada transmutação dos valores, capaz de fazer face àquilo que constituiu até então a história do Ocidente, o seu carácter reactivo, niilista.

⁸⁸ Nietzsche, Friedrich; *Assim Falava Zaratustra*, I, Preâmbulo, IV.

⁸⁹ Idem; *Crepúsculo dos Ídolos*, Das Coisas Primeiras e Últimas, § 1.

⁹⁰ Idem; *Para Além do Bem e do Mal*, 34.

⁹¹ Habermas aponta Schelling, Hölderlin, Novalis e Creuzer. Estes, tendo aproximado o messianismo romântico do cristão, teriam querido um rejuvenescimento e não uma despedida do Ocidente (Cf. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 119).

Nietzsche havia colocado o deus do vinho em três oposições: Dioniso-Apolo, Dioniso-Sócrates e Dioniso-Crucificado. A primeira vislumbra ainda uma reconciliação entre as duas forças, através da tragédia; a segunda pressupõe a contradição entre os instintos, essencialmente criadores, e uma razão que se tornara juiz, estabelecendo os parâmetros de medida e julgamento da vida, coibindo a sua face afirmativa e criativa. No entanto, se nos permitem falar da evolução da ideia do dionisiaco, na filosofia nietzschiana, diríamos que a oposição Dioniso-Crucificado⁹² é a fundamental, pois, a partir daqui, já não há espaço para qualquer reconciliação, como propunha Nietzsche na sua metafísica do artista; o próprio Sócrates convertera-se numa figura dúbia, que, inimiga da arte, compõe música (a tragédia da razão socrática). Contrariamente ao que Habermas preconiza, pretendemos mostrar que a recusa do cristianismo, e também da dialéctica, não é um detalhe de somenos importância, mas sim toca o âmago da questão, isto é, aquilo que está em causa no pensamento ocidental, embora, às vezes, velado, a sua face reactiva e decadente, que pressupõe a necessidade de um diferencial outro, a partir do qual avaliar.

À visão dialéctica e cristã opõe Nietzsche a visão trágica do mundo. A tragédia teria conhecido três vias para a sua morte: 1º a dialéctica socrática; 2º o cristianismo; e 3º a dialéctica moderna (esta teria como precursor Hegel que, vira na contradição o motor da história. Centrando-se na ideia de unidade entre a razão e a realidade – o movimento real é o movimento da razão e vice-versa – procede-se à racionalização da realidade e concebe-se a história como o movimento do Espírito Absoluto, tendo em vista a sua própria realização, mediante a sucessiva superação das contradições)⁹³ e Wagner.⁹⁴ Ele insiste no carácter dialéctico fundamental do cristianismo e da filosofia alemã e a incapacidade congénita do cristianismo e da dialéctica para viver, compreender e pensar o trágico. Na óptica de Deleuze, não existiria propriamente uma concepção dialéctica do trágico, pois, a dialéctica está, essencialmente, ligada ao negativo, à oposição e à ideia do movimento de contradição e sua resolução. Ele escreve:

«As dialécticas, em geral, não constituem uma visão trágica do mundo, mas, ao contrário, a morte da tragédia, a substituição da visão trágica pela concepção teórica (com Sócrates) ou concepção cristã (com Hegel). O que se descobre nos mais recentes escritos de Hegel é de facto a verdade final da dialéctica: a dialéctica moderna é verdadeiramente uma ideologia cristã. Ela tem a necessidade de justificar a vida e submetê-la ao trabalho do negativo».⁹⁵

⁹² Zarathustra, Dioniso e além-do-homem, embora de natureza diferentes, estão numa oposição fundamental à figura de Cristo, na medida em que, enquanto aqueles personificam a plena afirmação do terreno, este representa o levante da fraqueza que, fugindo do real, empreende a sua extrema desvalorização.

⁹³ Cf. Hegel; *Substanz-Werkausgabe*, Tomo 1. Ver ainda Prefácio à Filosofia do Direito.

⁹⁴ Nietzsche depositara em Wagner a esperança de um ressurgimento da tragédia, mas, a dada altura, não mais conseguiu, descortinar na música deste a flauta de Dioniso, mas o revelar-se de um *pathos* cristão.

⁹⁵ Deleuze, Gilles; *Nietzsche e a Filosofia*, p. 11.

A verdade final da dialéctica hegeliana, alcançada mediante o operar da negação, é a realização do espírito, através do Estado Moderno, onde se daria a formação moral e ética superior, que é, no fundo, a manifestação do universal, Deus. A dialéctica moderna está ao serviço do negativo, é reactiva assim como o cristianismo e a sua moral escrava. Nietzsche nos diz: «enquanto toda a moral aristocrática nasce de uma triunfante afirmação de si mesma, a moral dos escravos opõe um “não” a tudo o que não é seu; este “não” é o seu acto criador».⁹⁶ O contraponto a essa visão é Dioniso, o deus que afirma a vida, para quem a vida precisa ser afirmada, mas não justificada ou redimida. O que Nietzsche preconiza é algo superior à resolução e supressão da contradição – a transvaloração, sendo isso o que de comum há entre Zaratustra e Dioniso. Não se deve entender a oposição de Zaratustra-Dioniso a Cristo como dialéctica, mas sim como uma oposição à dialéctica: diferencial afirmação contra a negação dialéctica, contra todo o niilismo e esta sua forma particular.⁹⁷

A oposição Dioniso-Crucificado seria, assim, fundamental, na medida em que o cristianismo, não sendo nem apolíneo nem dionisiaco, teria negado todos os valores estéticos, sendo, por isso, niilista no sentido mais profundo. Temos, por um lado, a extrema valorização da vida, simbolizada pelo Dioniso e, por outro, a extrema depreciação da vida na figura de Cristo. O intento anti-dialéctico e anti-religioso subjacente à filosofia nietzschiana está intrinsecamente ligada à lógica da múltipla afirmação, pois o trágico não se encontra na relação com o negativo, mas na relação essencial com a alegria e a multiplicidade. A afirmação múltipla e diversificada da vida constitui a essência do trágico e Dioniso, deus trágico por excelência, é a dilaceração da identidade, é a afirmação do devir, aparece numa pluralidade de configurações.⁹⁸ Leveza é o que caracteriza a vida, pois, para o autor de *Zaratustra*, só se poderia crer num deus que soubesse dançar. Contrariamente às atitudes já denunciadas, sejam a socrática ou a cristã, a vida, não obstante o seu carácter trágico, não é algo a corrigir; o que tais disposições demonstram é a incapacidade de traduzir toda a riqueza da expressividade da vida na sua intensidade pulsante. A plena aceitação da vida é a afirmação do seu carácter trágico, é a afirmação de uma vontade de vida alegre de sua própria inesgotabilidade.⁹⁹ Segundo Deleuze:

«O trágico não se encontra na angústia ou sofrimento, nem na nostalgia pela unidade perdida. O trágico apenas pode ser encontrado na multiplicidade, na diversidade e sua afirmação. O que define o trágico

⁹⁶ Nietzsche, Friedrich; *A Genealogia da Moral*, I, § 10.

⁹⁷ Cf. Deleuze, Gilles; *Nietzsche e a Filosofia*, p. 10.

⁹⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 10.

⁹⁹ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, O Que Devo Aos Antigos, § 5.

é a alegria da multiplicidade, a alegria plural. Essa alegria não é resultado de uma sublimação, compensação, resignação ou reconciliação».¹⁰⁰

O ataque de Nietzsche se estende a toda a teoria, que não tenha reconhecido na tragédia um fenómeno estético, a forma estética de alegria que nada tem a ver com uma solução moral para a dor, medo ou piedade – o exemplo de Aristóteles, que vira na tragédia um subterfúgio para se livrar de pavores e compaixões, para se purificar de um afecto perigoso através de sua descarga veemente, quando a tragédia, além do pavor e da compaixão, devia ser o eterno prazer do vir-a-ser.¹⁰¹ É também de referir que Nietzsche renuncia à noção de drama, pois, enquanto «a música é a autêntica Ideia do mundo, o drama é somente um reflexo, uma silhueta isolada dessa ideia»¹⁰², ou seja, o drama não conseguia satisfazer a essência do dionisiaco. Por esta mesma razão teria ele reprovado Wagner que, ao produzir uma música dramática, teria repudiado o carácter afirmativo, isto é, dionisiaco da música.

No entanto, no entender de Deleuze, há algo comum à ideologia cristã e ao pensamento trágico e refere-se ao problema do sentido da existência. Tem a existência um sentido? Esta pergunta seria, para ele, a mais elevada questão filosófica, a mais empírica e experimental, uma vez que coloca, ao mesmo tempo, o problema da interpretação e avaliação, precisamente o que Nietzsche elegeu como a grande tarefa do filósofo: «todas as ciências devem preparar ao filósofo a sua tarefa, que consiste em resolver o problema da avaliação, em determinar a hierarquia dos valores».¹⁰³ No entanto, o que o incomoda é o facto de o sentido da existência ter sido interpretado a partir da perspectiva da má-consciência. Esta, de inspiração cristã, teria comprometido a filosofia no seu todo. Segundo Deleuze, «Hegel interpreta a existência do ponto de vista da consciência infeliz, mas a consciência infeliz é apenas a versão hegeliana de má-consciência».¹⁰⁴ Numa posição contrária ao niilismo, essência até então da cultura ocidental, negação da vida, afirma Nietzsche a inocência da existência, bem como o carácter libertador e criador da vontade:

«A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação. Sim; para o jogo da criação, meus irmãos, é necessária uma santa afirmação: o espírito quer agora a sua vontade, o que perdeu o seu mundo quer alcançar o seu mundo».¹⁰⁵

¹⁰⁰ Deleuze, Gilles; *Nietzsche e a filosofia*, p. 11.

¹⁰¹ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, § 5.

¹⁰² Nietzsche, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia*, § 21.

¹⁰³ Idem; *A Genealogia da Moral*, I, §17.

¹⁰⁴ Deleuze, Gilles; *Nietzsche e a Filosofia*, p. 12.

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich; *Assim Falava Zaratustra*, I, Das Três Transformações. São de fundamental importância a inocência e o esquecimento, sobretudo no interior de uma cultura como a nossa, que sempre afirmou o primado de uma culpa paralisadora. Contrariamente ao espírito de gravidade, simbolizada pelo camelo, que

Na sua posição anti-dialéctica e anti-cristã, reclama Nietzsche uma nova forma de pensar sem a recriminação do ressentimento, os conflitos da má-consciência ou a vontade culpada: «"Eu sofro, alguém tem a culpa". Assim discorrem todas as ovelhas. E então o pastor responde-lhes: "é verdade, minha ovelha; alguém tem a culpa; mas és tu mesma; os teus pecados são a causa do teu mal».¹⁰⁶ É preciso compreender que o trágico é pura e múltipla positividade, alegria dinâmica. «A afirmação é trágica porque afirma o azar e a necessidade do azar; porque afirma a multiplicidade e a unidade da multiplicidade».¹⁰⁷

3. O Problema da Verdade

Na crítica habermasiana à Nietzsche destaca-se, além da acusação de esteticismo, a ideia de auto-refutação da filosofia nietzschiana. Neste ponto, interessa-nos reflectir sobre dois aspectos, a saber, a doutrina da vontade de poder e a problemática da verdade, sendo que esta, na óptica de Nietzsche, está intrinsecamente ligada à primeira. Em primeiro lugar, interessa-nos discutir se, realmente, é correcta a interpretação habermasiana da vontade de poder como um fundamento metafísico. Em segundo lugar, analisamos as considerações nietzschianas sobre a verdade, nomeadamente o seu perspectivismo, tentando vislumbrar se, de facto, são passíveis de auto-refutação, como pretende Habermas.

A doutrina da vontade de poder, uma das mais controversas, em Nietzsche, fora, ao longo dos tempos, objecto de vários mal-entendidos, que, no entanto, não nos cabe aqui analisar. Naquilo que nos interessa, mostrar o seu carácter anti-metafísico, achamos fundamental levar a sério a formulação de Zaratustra: «chamo mau e desumano a isso: a todo esse ensinamento do único, do pleno, do imóvel, do saciado, do imutável».¹⁰⁸ A sua recusa de todas as doutrinas do "um" é, ao mesmo tempo, a sua aversão a todo o pensamento metafísico, entendido de uma forma peculiar, a saber, os dualismos gerados por um pensar, cuja aversão ao devir, mumifica o ser, o um, em sua contraposição. Tivemos já oportunidade de referir o carácter reducionista da metafísica, que, tudo reconduzindo ao Uno, empreende uma violenta castração da complexidade que é o real. Assim, defende Nietzsche que a noção de unidade não deve remeter para o simples, pois a

apenas sabe carregar fardos, a criança surge como o contraponto ideal, pois que ela é leveza e vontade de engendrar, criar.

¹⁰⁶ Idem; *A Genealogia da Moral*, III, § 15. O grande empreendimento do sacerdote ascético é a mudança da direcção do ressentimento. Se o homem procurava antes um culpado para o seu sofrimento, doravante opera uma interiorização da culpa. O homem ocidental, na interpretação nietzschiana, é esmagado pela culpa, pela má-consciência, o grande empecilho à transvaloração dos valores tradicionais e à superação. O grande esforço nietzschiano vai no sentido de ultrapassar essa vontade culpada, mediante a afirmação de uma nova vontade, essencialmente criadora, activa.

¹⁰⁷ Deleuze, Gilles; *Nietzsche e a Filosofia*, p. 19.

¹⁰⁸ Nietzsche, Friedrich; *Assim Falava Zaratustra*, II, Nas Ilhas Bem-Aventuradas.

todas as coisas subjaz uma complexidade, que nem sempre percebemos e que constituem autênticas correntes com muitas fontes e afluentes.¹⁰⁹ Neste sentido, escreve Müller-Lauter: «o um não é, para Nietzsche, de modo algum “o simples”. Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é verdadeiro. O que é efectivo, o que é verdadeiro, nem é um, nem é redutível a um».¹¹⁰ Aqui, a preocupação fundamental é analisar até que ponto é legítimo considerar a vontade de poder como um ente metafísico, ou uma unidade substancial, subjacente a tudo, como considera Habermas.¹¹¹

Uma das questões que se coloca é a seguinte: se há uma inequívoca afirmação da multiplicidade, irreduzível ao um, porque repetidas vezes usa Nietzsche a expressão “a vontade de poder”, como se tratasse de uma unidade simples, fundamental? Sigamos o raciocínio de Müller-Lauter: «a vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também da força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização».¹¹² O próprio mundo, sendo uma grandeza de força, formaria um *quantum* de força que só é dado na contraposição dos *quanta*. Em assim sendo, as forças nada mais seriam que “vontades de poder”, pelo que tornar-se-ia insustentável a afirmação de Heidegger de que a vontade de poder nunca seria o querer de uma vontade singular, efectivo. Habermas endossa precisamente a ideia heideggeriana de que a vontade de poder seria sempre uma vontade essencial. Na óptica de Müller-Lauter:

«O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contra-jogo de forças, ou de vontades de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de unidades continuamente mutáveis, não, porém, da unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes».¹¹³

A forma como Nietzsche concebe a própria linguagem é bastante instrutiva no sentido da compreensão do acima exposto. Nietzsche nos diz:

«De facto, nada teve até aqui um poder de convencimento mais ingénuo do que o erro do Ser – tal como foi formulado pelos eleatas: pois ele abarca toda e qualquer palavra, toda e qualquer frase que pronunciamos! Também os oponentes dos eleatas sucumbiram à sedução do seu conceito de Ser: Demócrito

¹⁰⁹ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Humano Demasiado Humano*, § 14.

¹¹⁰ Müller-Lauter, Wolfgang; *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 74.

¹¹¹ Na óptica de Müller-Lauter, «Heidegger parte da unicidade da vontade de poder, que se mantém e se supera a si mesma. No superar-se a si mesma, destaca-se o carácter intensificador da vontade de poder interpretada por Nietzsche» (Müller-Lauter; *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 71). Sob a influência da leitura heideggeriana, afirma Habermas o carácter transsubjectivo da vontade de poder que se manifesta em todos os fluxos e refluxos dos processos anónimos de avassalamento (Cf. Habermas; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 123). Assim, para ele, a vontade de poder nunca se refere a vontades individuais ou singulares. Müller-Lauter insurge-se precisamente contra essa leitura que, no seu entender, não compreende o carácter pluralista da vontade de poder.

¹¹² Müller-Lauter; *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 74.

¹¹³ Idem; p. 75.

entre outros quando inventou o seu átomo...A “razão” na linguagem: oh! Mas que velha matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática». ¹¹⁴

Comentando essa passagem, Müller-Lauter afirma que, na óptica nietzschiana, incorremos constantemente em erro quando tomamos as palavras de forma literal, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos que não são absorvidos nela. A aparente fixidez das palavras é, na verdade, um igualar falsificador, mas não se compreende que aquilo que é igualado e fixado é preparado para ser apanhado, isto é, na sua simplicidade estática, passa a estar na completa dependência de um querer-poder: é o que pretendeu o pensamento lógico-racional, fazendo da linguagem um veículo para a cristalização da verdade, como se pudesse haver uma correspondência entre as palavras e as coisas. É de fundamental importância, para aquilo que está em questão, a distinção introduzida por Müller-Lauter entre significar e ser. ¹¹⁵ Embora a vontade de poder seja sempre uma vontade singular efectiva, e sua unidade sempre ainda multiplicidade em forma de organização sob a ascendência provisória dessa vontade de poder dominante, seria possível, contudo, que se falasse em “a vontade de poder” no singular, ou seja, desde que a unidade aí pressuposta não fosse um, mas significasse um. Na óptica do intérprete, a coisa significa um, mas, na efectividade, uma multiplicidade se lhe contrapõe. Müller-Lauter escreve:

«De tudo isso deveria ter-se tornado claro que Nietzsche tem sempre em vista multiplicidades fácticas de vontades de poder, que, respectivamente, significam um no sentido de simplicidade ou estabilidade, todavia são formações complexas e incessantemente mutantes, sem constância, nas quais ocorre uma contraposição de *quanta* de força em variadas gradações». ¹¹⁶

Tendo concebido mundo como caos, a-legalidade de agregações e desagregações de forças, ele não seria um todo organizado, pelo que também não poderia haver, como pretende Habermas, a vontade de poder como ente metafísico constituinte do mundo. Não existe a vontade de poder, mas multiplicidades de vontades de poder. Igualmente erróneo seria pretender que a vontade de poder é um sujeito do qual o interpretar pudesse ser predicado que, por sua vez, formaria o pressuposto anterior para processos. ¹¹⁷ Se o perceber das vontades de poder é uma relação de acontecimentos entre si, que se fixam mutuamente, então, as vontades de poder se contrapõem como interpretações

¹¹⁴ Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, A “Razão” na Filosofia, § 5.

¹¹⁵ Cf. Müller-Lauter, Wolfgang, *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 79.

¹¹⁶ Müller-Lauter, Wolfgang, *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 79.

¹¹⁷ Segundo Müller-Lauter, «não se deve perguntar: quem, pois, interpreta? A pergunta é errónea, pois, o próprio interpretar tem existência; é ficção colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação. O interpretar não tem existência como um ser, no sentido de permanência, porém, como um processo, um vir-a-ser» (*A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 125).

continuamente mutantes: não há factos, mas múltiplas interpretações e não há nada dado para além de cada empreendimento de uma determinada interpretação.

As metáforas de Nietzsche, agitadas pela oscilação do texto conflituoso, devem permitir que o discurso entre e saia rapidamente da sua significação, num momento estabilizando-se, provisoriamente, para, em seguida, destruindo a possibilidade de domínio demasiado prolongado desse único significado, enfatizar, mais uma vez, um outro significado que deve romper esse domínio nele mesmo. Ele pretende dizer algo determinado, mas quer que o ouçamos conscientes de que, nos seus textos, como tão frequentemente, a unidade da palavra nada garante à unidade da coisa.¹¹⁸ Neste âmbito podemos questionar uma vez mais se a expressão singular “vontade de poder” designa um princípio unitário que operaria como um fundamento metafísico. Convém ainda sublinhar que tal unidade nominal, a que já fizemos referência, não se opõe imediatamente à unidade real, pois, a unidade nominal se dá a partir de uma efectiva formação de domínio: de um lado, porque, por algum momento, de facto, uma vontade de poder se tornou senhora de algo e, com isso, proporcionou certa organização, mas, de outro lado, e sobretudo, porque toda a interpretação surge do anseio a poder de formação de domínio. Nietzsche escreve: «aquilo que comanda e que o povo chama “espírito” quer ser dominador e sentir-se senhor, em si e à volta de si, tem a vontade de ir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade de ligar e de unir, uma vontade que procura o domínio e domina efectivamente».¹¹⁹

Por fim, convém reflectir se a filosofia nietzschiana cai numa auto-refutação, como pretende Habermas. Parece-nos que não se pode identificar o seu pensamento com qualquer forma de relativismo, embora alguns se tenham enveredado por este caminho, aproveitando o mote nietzschiano de que não há verdade, algo que precisaria ser bem contextualizado dentro da sua própria filosofia e respectiva concepção de conhecimento. O argumento nada tem de original: “quem diz que não há verdade pressupõe a verdade da sua proposição, ou seja, admitiria que é verdade que não há verdade, o que seria contraditório”. No âmbito da problemática do conhecimento, em Nietzsche, sublinharemos os seguintes aspectos: a questão fisiológica e histórica; o problema da linguagem e a genealogia – sendo que a sua análise desemboca no fundamental perspectivismo, que, como pretendemos mostrar, não se compadece com as posições relativistas na filosofia.

Em primeiro lugar, é de salientar que, para Nietzsche, é a fisiologia que fornece o paradigma para o acto de conhecimento. Ele questiona: «o que é que, em nós, tende, afinal,

¹¹⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Humano Demasiado Humano*, § 14.

¹¹⁹ Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 230.

para a verdade? (...) É certo que queremos a verdade; mas porque motivo não preferimos a não verdade? A incerteza? O próprio não-saber? O problema da verdade veio ter connosco – ou teremos sido nós a ir ter com ele?».¹²⁰ O autor de *Zaratustra* está convencido que nunca se colocou, radicalmente, como convém à filosofia, o problema do conhecimento. À pergunta kantiana pela possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, uma outra, fundamental, dever-se-ia sobrepor: “porque é necessária a crença em tais juízos?” O importante não seria a verdade de tais juízos, mas a sua capacidade para conservar seres da nossa espécie, pelo que podiam perfeitamente ser juízos falsos. Nietzsche escreve: «a questão é saber quanto é que um juízo corresponde às exigências da vida, de conservação da vida, de que modo conserva e talvez mesmo de que modo aperfeiçoa a espécie».¹²¹ Assim, a utilidade de conservação constituiria o motivo por detrás do desenvolvimento dos próprios órgãos do conhecimento, e não, como pretenderam alguns, alguma necessidade abstracta e teórica de não ser enganado. A par da fisiologia, ele introduz também a história, com o papel primordial de, neste caso, nos mostrar que a razão não é uma verdade *ad aeterno*, mas devém. Referindo-se aos metafísicos, ele afirma: «não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser (...) Tudo veio a ser; não existem factos eternos: assim como não existem verdades absolutas».¹²² Segundo Scarlett Marton, Nietzsche defende a tese de que a origem e o desenvolvimento do intelecto humano se devem à transformação do organismo no embate com o meio.¹²³ Contudo, o preconceito dos filósofos fez da razão a fonte do conhecimento verdadeiro, negligenciando que ela está intimamente ligada às condições da existência.¹²⁴

Nietzsche concebeu todo o conhecimento fixado como abstracção, ficção útil, cujo intuito seria o domínio das coisas. É neste sentido que não cria uma oposição irreduzível, à semelhança dos metafísicos, entre a verdade e o erro. Aliás, no seu entender, tais oposições se devem à grosseria da linguagem. Ele sustenta que a crença numa verdade inscrita nas palavras coincide com a origem mesma da linguagem. No entanto, ignoramos que a linguagem encerra duas metáforas:

¹²⁰ Idem; § 1.

¹²¹ Idem; § 4.

¹²² Idem; *Humano Demasiado Humano*, § 2.

¹²³ Cf. Marton, Scarlett; *Nietzsche: Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, p. 192.

¹²⁴ É interessante notar que Nietzsche se refere à razão como um órgão do conhecimento, o que é compreensível, na medida em que estabelece uma conexão íntima entre o conhecimento e a relação que o homem mantém com o meio circundante, tendo em vista o domínio sobre as coisas e a sua própria conservação. Assim, inserindo a razão no próprio vir-a-ser do homem na sua relação com o mundo, só poderia tê-la concebido como tendo surgido e desenvolvido enquanto meio para a sobrevivência e nunca uma realidade *ad aeterno*.

«A que transforma a excitação nervosa em imagem mental e a que desta faz um som articulado. Arbitrárias, essas transposições, relacionam elementos de esferas totalmente distintas. Entre a sensação experimentada pelo indivíduo e o balbuciar por ele emitido há, pois, outro abismo».¹²⁵

Na origem da linguagem, não se levou em conta os sentidos possíveis que ela poderia comportar, com o intuito de torná-la unívoca. A linguagem estaria numa relação fundamental com a gregariedade, já que os indivíduos, vivendo em comum, tiveram a imperiosa necessidade de fixar uma designação das coisas, cujo uso fosse válido e obrigatório de maneira uniforme. «Com isso conferiu-se à palavra uma fixidez que esta não possui. Para manter a vida em colectividade, impôs-se a todos os membros do grupo a obrigação de empregar as designações usuais, convencionalmente estabelecidas».¹²⁶ Assim, a verdade seria, antes de mais nada, um valor que, intrinsecamente ligada à linguagem, mantém a vida gregária; a linguagem não diz respeito às próprias coisas, mas à relação que os homens estabelecem com elas, uma vez que foi instituída por convenção. A verdade, ou o conhecimento é essencialmente relacional, já que refere-se ao embate do homem com o meio circundante, tendo em vista a sua própria conservação. Na óptica de Scarlett Marton, «pretender captar essências é ignorar que o ser humano pertence a uma espécie animal determinada; querer apreender coisas é desprezar que atribui sentido ao que o rodeia».¹²⁷ A crítica nietzschiana à linguagem, ao seu carácter gregário, é uma reacção às concepções teóricas que tentaram aprisioná-la à verdade, à metafísica, constituindo-se na sua própria negação, isto é, obstaculizando a sua dimensão criativa. Se tudo está em incessante vir-a-ser, a petrificação da linguagem nos joga na ilusão da estabilidade e no conformismo; se a linguagem, como Nietzsche diz na *Verdade e Mentira em sentido Extra-Moral*, é metáfora, então o homem pode utilizá-la sempre de novo para apontar para novas possibilidades de existência, construir e destruir objectos dentro da vida social.

No decurso do seu pensamento, Nietzsche abordou de forma distinta a problemática do conhecimento. Na primeira fase da sua filosofia, numa reacção à cultura socrática, estabeleceu uma oposição entre a arte e a ciência, privilegiando a primeira, na medida em que ela, afirmando a vida, estaria em condições de expressar a verdade fundamental da existência, essencialmente dionisíaca. Na segunda fase, há uma profunda mudança de atitude, passando Nietzsche a dar primazia à ciência em detrimento da actividade artística. Segundo Scarlett Marton, animado por um novo espírito, quer Nietzsche prover a disciplina necessária ao espírito para tornar-se livre; o conhecimento científico alimentaria sempre a dúvida, evitaria o deslize em toda a crença, impediria a

¹²⁵ Nietzsche, Friedrich, *A Verdade e a Mentira em Sentido Extra-Moral*, § 1.

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ Marton, Scarlett; *Nietzsche: Das Forças Cósmicas Aos Valores Humanos*, p. 202.

defesa de qualquer convicção.¹²⁸ Rivalizando fundamentalmente com as correntes metafísicas, ele vê no espírito científico uma atitude capaz de anular os preconceitos nelas imbuídas e que sempre obstaculizaram o conhecimento:

«No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contra-senso, caso esses métodos se perdessem».¹²⁹

O novo espírito já não se preocupa com a distinção metafísica entre duas esferas da realidade, nem com os fins últimos, mas descobrir as leis que regem a natureza. Finalmente, constata-se uma nova mudança de perspectiva, na terceira fase do seu pensamento, passando a encarar a ciência, bem como a própria arte, como sintoma de vida. Na óptica de Scarlett Marton, «é em termos genealógicos que ele coloca a questão: o conhecimento científico, na medida em que abriga valores, tem de ser avaliado».¹³⁰ Perguntando pelo valor dos valores, Nietzsche submete à crítica a arte e a religião, que passam a ser analisadas pelo tipo de vida que facultam. Assim, por exemplo, a ciência tanto pode contribuir para a expansão da vida como para a sua degeneração. Ela, seduzida ainda pelo ideal ascético, isto é, movida pela vontade de verdade, enquanto valor supremo, revela-se empobrecedora da existência. Ele escreve: «ainda no terreno fisiológico, a ciência se apoia nas mesmas bases que o ideal ascético: ambos são um empobrecimento da energia vital».¹³¹ Na *Genealogia da moral*, Nietzsche havia colocado a ciência e o ideal ascético no mesmo terreno, pois, sendo ambos uma hiperbolização do valor da verdade, precisavam ser combatidos juntos. Contrariamente à vontade de verdade, decorrente do sentimento do homem em basear a sua prática de vida em parâmetros estáveis, rígidos, a arte, santificando a mentira e a vontade do falso, seria mais oposta ao referido ideal, na medida em que afirma o carácter fundamental da realidade, a saber, o seu estado de contínua transformação, que não se adequa à verdade.

Habermas não aceita a solução nietzschiana. Se, por um lado, insiste no núcleo estético da vontade de poder, dando especial relevância à metafísica do artista, a desenvolvida no *Nascimento da Tragédia*, por outro, não vê como pode Nietzsche se escapar da auto-referencialidade, mesmo na fase madura da sua filosofia, quando empreendera uma auto-crítica em relação à obra emblemática da primeira fase do seu pensamento. Para o

¹²⁸ Idem; p. 206.

¹²⁹ Nietzsche, Friedrich; *Humano Demasiado Humano*, § 635. Ver o § 630 deste livro, acerca da convicção.

¹³⁰ Marton, Scarlett; *Nietzsche: Das Forças Cósicas Aos Valores Humanos*, p. 207.

¹³¹ Nietzsche, Friedrich; *A Genealogia da Moral*, III, § 25.

pensador frankfurtiano, Nietzsche «tampouco na idade madura parece ter muito claro que significa exercer uma crítica ideológica que acaba atacando seus próprios fundamentos».¹³²

A crítica de Nietzsche, na última fase do seu pensamento, não incide sobre o carácter instrumental do conhecimento científico, mas, precisamente, sobre o facto de se desprezar que ele é ditado por necessidades práticas. Preocupa-lhe o facto de se ignorar o carácter prático da ciência, que permite tornar o mundo previsível, ampliando, assim, o seu domínio sobre ele. Ora, tal atitude leva a considerar a ciência o verdadeiro conhecimento do mundo, entrando em cena, conseqüentemente, a moral, a metafísica e a religião. É preciso estar ciente de que na própria elaboração das teorias científicas, o homem já estabelece, primeiro que tudo, convenções de descrição. Referindo-se à questão da verdade científica, Scarlett Marton escreve: «os erros que a povoam não são da ordem da mentira, mas retratam ficções criadas para descrever o que ocorre. Estas, por certo, não representam o mundo sem equívocos, precisamente por resultarem da simplificação».¹³³ O homem, contudo, precisa tanto desta ilusão, devido à sua constituição biológica, como desta simplificação, tendo em vista a sua conservação e apropriação daquilo que o rodeia.

O conhecimento, sendo constituído por simplificações úteis à conservação do homem no seu embate com o meio, estando imbuído de valor e necessidades práticas, expressando certas relações de forças, ou melhor, forças que se relacionam de determinada maneira, nada mais é que interpretação. Afirmáramos já o pluralismo intrínseco à filosofia nietzschiana que pretendia fazer jus à multiplicidade inscrita no próprio mundo, sendo este uma pluralidade de forças, cada qual com a sua perspectiva. Pluralismo, inerente à realidade, e perspectivismo estão essencialmente implicados na filosofia nietzschiana:

«Penso que hoje estamos longe, pelo menos da ridícula imodéstia de decretar a partir de nosso ângulo que só se poderia ter perspectivas a partir desse ângulo. O mundo, ao contrário, tornou-se para nós infinito uma vez mais: na medida em que não podemos recusar que ele encerra infinitas interpretações».¹³⁴

Negando o mundo dos factos, afirmando uma multiplicidade de perspectivas ou interpretações da existência, parece que a própria doutrina da vontade de poder seria apenas mais uma perspectiva sem o poder de reclamar alguma ascendência sobre as outras.

No entanto, no entender de Scarlett Marton, não obstante as várias perspectivas, não se pode, em absoluto, afirmar que se equivalem ou têm o mesmo valor. Ela escreve:

«Dentre as interpretações humanas, algumas seriam estreitas e superficiais, outras, mais abrangentes e penetrantes. Estas, incorporando diferentes perspectivas, dariam conta de um número maior de aspectos do

¹³² Habermas, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 125.

¹³³ Marton, Scarlett; *Nietzsche: Das Fürs Kosmischen Alos Werten Humanen*, p. 209.

¹³⁴ Nietzsche, Friedrich, *A Gaia Ciência*, § 374.

que existe, embora não pudessem assegurar uma visão globalizadora; aqueles acabariam por restringir-se a um único ponto de vista».¹³⁵

Daqui seguem-se duas inferências: o perspectivismo não é um relativismo, pois, o conhecimento é relacional e ainda que seja possível a soma das perspectivas não nos fornece uma visão de conjunto; há boas e más interpretações e a vontade de poder, por incorporar diferentes perspectivas, pode ser mais abrangente. A diferença fundamental desta doutrina é ser, a única que se reconhece como perspectiva, não estando, assim, fechada em si mesma. Antecipando aos seus possíveis objectores, afirma Nietzsche: «admitindo que tudo isto é também apenas interpretação – e não é isso que vos apressarias a contrapor-me? –, pois bem, tanto melhor!»¹³⁶ O reconhecimento da “doutrina da vontade de poder” como interpretação, não o faz renunciar «à maldade de pôr o dedo nas más artes interpretativas».¹³⁷ Nietzsche, segundo Scarlett Marton:

«Entende que vontade de poder e pluralidade de forças são conceitos com valor cognitivo; foram elaboradas a partir de uma perspectiva determinada – mas privilegiada porque faz jus ao perspectivismo inscrito no mundo. Afirmando e reivindicado o perspectivismo, torna efectivo o carácter experimental do seu pensamento; se percorre múltiplos caminhos é por querer fazer experimentos com o próprio pensar».¹³⁸

Do acima exposto, compreende-se a recusa de Nietzsche à verdade, o relegar de todas as interpretações à categoria de meras ficções, expressões da vontade de poder, havendo assim apenas perspectivas. Onde vê Habermas oposições irreduzíveis, vê Nietzsche diferenças de grau, que se traduzem na arte de separar sem incompatibilizar, que nada misture nem concilie; uma imensa multiplicidade, que, no entanto, é o contrário do caos. A síntese que ele quer operar é a que destrói o domínio demasiado prolongado de um mesmo impulso, mas sem que isso implique um enfraquecimento de todos os impulsos ou num auto-aniquilamento. Entende-se a tensão do autor de *Zaratustra* perante a verdade no sentido de negação de toda a verdade absoluta, dogmática e que, por isso mesmo, nos tiraniza. A noção de “hábito das transições” permite-nos precisamente o não conformismo, o não sucumbir à tirania do mesmo, ainda que «a linguagem, aqui como noutros lados, não possa sair da sua grosseria, nem abandoná-la, nem deixar de falar em oposições onde há apenas graus e transições subtis».¹³⁹ O perspectivismo aliado à genealogia é essencialmente um anti-dogmatismo, na medida em que desmascara os pretensos valores absolutos, colocando a nu a sua face humana, demasiado humana.

¹³⁵ Marton, Scarlett; *Nietzsche: Das Forças Cósmicas Aos Valores Humanos*, p. 212.

¹³⁶ Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 22.

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Marton, Scarlett; *Nietzsche: Das Forças Cósmicas Aos Valores Humanos*, p. 216.

¹³⁹ Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 24.

No entanto, segundo Müller-Lauter, Nietzsche havia-nos fornecido um critério para a verdade. Verdadeiro seria o que contribui para a intensificação do poder. Tal critério permitir-nos-ia compreender a “infinita interpretabilidade do mundo”.

«Nele deve fazer prova de si toda interpretação como um sintoma de crescimento ou de declínio. Se uma explicação serve à intensificação do poder, então ela é, no mencionado sentido, mais verdadeira do que aquelas que simplesmente conservam a vida, tornam-na suportável, a refinam, ou separam o doente e o conduzem ao fenecimento».¹⁴⁰

É, assim, fundamental evitar os equívocos comuns na interpretação da vontade de poder. Habermas, que interpreta a compreensão de Nietzsche da Modernidade em termos de uma teoria do poder, não parece se furtar a essa confusão.¹⁴¹

Ao nosso ver, uma das singularidades da argumentação nietzschiana é que, nela, a formação filosófica dos conceitos que visam a verdade é precedida de uma criação artística de metáforas, onde a busca abstracta da verdade é sem importância e em que a estética ocupa o primeiro plano.¹⁴² Dessa forma, a elaboração do *Assim Falava Zaratustra*, que aponta na sua autobiografia, *Ecce Homo*, como sua obra principal,¹⁴³ é a maior prova da probidade intelectual de Nietzsche, pois expressou numa obra de ficção o seu saber. O *Assim Falava Zaratustra* tem assim a seu favor precisamente o que o impede de ser considerado uma obra rigorosa, a saber, o estilo estético-poético. Se o nosso aparato intelectual é criador de ficções e se a linguagem está a serviço da ilusão, como afirma Nietzsche, então a sua obra-mestra está em consonância com tais exigências. A grande diferença que se pode estabelecer entre o saber trágico e o saber racional é que o primeiro sabe-se criador de ilusão e o outro, por não se reconhecer como produto da ilusão, a elege como inimigo que deve ser combatido. Aquela que Nietzsche elegeu como sua obra-mestra é então a maior expressão da sua filosofia, da sabedoria criadora que transforma o agir.

¹⁴⁰ Müller-Lauter, Wolfgang; *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, p. 127.

¹⁴¹ Segundo Deleuze, dentre os contra-sensos possíveis a evitar é a ideia de que a vontade de poder significa “desejo de dominar” ou “querer o poder”, uma vez que tal interpretação faria com que a vontade de poder estivesse dependente das valorações habituais, estabelecidas, o que seria compreendê-la a partir da perspectiva do ressentimento, da reacção, da negatividade (Cf. Deleuze; *Nietzsche*, p. 22). A vontade de poder, para Nietzsche, não é cobiçar, tomar, mas criar, dar.

¹⁴² Apesar de Nietzsche ter secundarizado a arte relativamente à ciência, na segunda fase da sua filosofia, a primeira tem ainda um importante papel a desempenhar: «partindo da arte, pode-se passar mais facilmente para uma ciência filosófica realmente libertadora» (Nietzsche, *Humano Demasiado Humano*, § 27). Segundo Giorgio Colli, há uma mudança de perspectiva nessa relação, na *Gaia Ciência*, onde se dá a fundação de «uma coexistência, numa esfera transfigurada. Isto é que é “saúde”, poder ser poeta e cientista conjuntamente, poder exercitar uma ciência não amuada, nem empertigada, nem sequer séria» (Cf. Colli, *Escritos sobre Nietzsche*, p. 82). Nietzsche nunca abandona o horizonte da arte, da qual a ciência não poderá prescindir, mesmo na segunda fase do seu pensamento, sob pena de, imerso na frieza da investigação científica, como preconizada até então, estar em contradição com a própria vida. Na derradeira fase da sua filosofia, a da transvaloração, é a arte que ressurge, imponente, na luta contra o ascetismo que, estando em contradição com a vida, é marca diferencial de toda a visão metafísica do mundo e da própria ciência.

¹⁴³ Nietzsche, Friedrich; *Ecce Homo*, Prefácio, § 4.

CAPÍTULO III. Habermas de Nietzsche¹⁴⁴

1. O Papel da Filosofia

Havíamos referido o papel que reserva Habermas à filosofia, tendo em vista aquilo que designou como “o pensamento pós-metafísico”. A metafísica, no seu entender, enquanto conjunto de pensamentos concludentes e integradores, já não pode existir após Kant. Aquilo que dava sustentação à metafísica, que adquire um novo significado com Kant, a partir da crítica da razão, dissolveu-se com a formação de peritos nas áreas da Ciência, Moral e Direito, por um lado, e com a autonomização da Arte, por outro. Doravante, os diferentes domínios (o conhecimento objectivante, a inteligência prático-moral e os juízos estéticos) definem para si mesmos os respectivos critérios de validade. A filosofia já apenas conseguiria estabelecer, segundo Habermas:

«Critérios de validade próprios e divergentes – em nome da genealogia, da memória, do esclarecimento da existência, da fé filosófica, da desconstrução etc. – à custa de uma regressão de nível de diferenciação e fundamentação previamente alcançado, isto é, ao preço de prescindir de sua própria credibilidade».¹⁴⁵

Assim, caberia à filosofia o papel de mediador de sentido entre o saber especializado e a praxis quotidiana, carente de orientação. Não reconhecendo qualquer privilégio à filosofia, na árvore dos saberes, acredita que ela pode ainda desempenhar um papel iluminador, que permita compreender a totalidade do mundo da vida, impedindo a excessiva alienação deste. Ele chama atenção para o perigo de colonização do mundo da vida pelas ingerências objectivantes, moralizantes e estetizantes das culturas dos peritos.

Contudo, há que sublinhar que, para Habermas, a filosofia já não tem à sua disposição critérios próprios de validade, pelos quais iluminaria o senso comum, operando sob as condições de uma racionalidade que ela não escolheu. Habermas escreve, em relação à filosofia:

«Ela tem de renunciar, além disso, às formas tradicionais de uma doutrina de intervenção activa sobre o processo de socialização, permanecendo teórica. Finalmente, ela deixou de igualmente poder estabelecer uma hierarquia do mais ou menos valioso entre as totalidades das diversas formas de vida que ora se lhe apresentam no plural; ela limita-se a apreender as estruturas gerais de mundos da vida em geral».¹⁴⁶

¹⁴⁴ O título *Habermas de Nietzsche* pode soar a provocação e, quanto a isso, não queremos esconder o nosso intento. Tendo em vista a crítica habermasiana, já exposta, e algumas propostas por ele apresentadas, temos a pretensão de, crítica e provocativamente, lançar um olhar nietzschiano sobre a sua filosofia. Se a filosofia de Nietzsche é fundamentalmente intempestiva, como ele mesmo apregoou, parece legítimo ainda o seu olhar crítico sobre uma Modernidade, onde os problemas permanecem os mesmos e em que Habermas seria um dos seus alvos preferenciais.

¹⁴⁵ Habermas, Jürgen; *O Pensamento Pós-Metafísico*, p. 44.

¹⁴⁶ Idem.

Desta forma, Habermas faz coincidir a perda de privilégio da filosofia com o fim da própria metafísica. Esta, seja em termos de uma ontologia, filosofia do sujeito ou da consciência, reclamava para si um acesso privilegiado à verdade, às intuições primeiras e últimas, enquanto fundamento de todo o saber, pensado em termos absolutos. A filosofia, mãe de todas as ciências, ocuparia uma posição privilegiada na árvore da ciência, constituindo-se no critério absoluto de validade de todo o conhecimento. Este, porém, na óptica habermasiana, já não pode reportar a uma totalidade, tendo-se perdido a perspectiva metafísica que distinguia essência de fenómeno. Ele escreve: «as estruturas subjacentes a que os fenómenos são cientificamente imputados apenas correspondem ao alcance das teorias explicativas; mas estas estruturas já não fazem parte do contexto que remete para uma totalidade».¹⁴⁷ Já não faz sentido um conhecimento que possa tornar inteligível a posição do indivíduo no cosmos, ou o seu lugar na arquitectónica da razão ou no sistema. Diferenciando as ciências empíricas nomológicas e as ciências hermenêuticas, afirma Habermas que, enquanto as primeiras consideram uma abordagem objectivante da natureza, baseada na observação e capaz de produzir resultados, só as segundas, através da atitude performativa de um sujeito que intervém na comunicação, encontram acesso ao mundo histórico-cultural. Por um lado, a natureza não se deixa abordar em termos compreensivo-reconstitutivo a partir do seu interior, cedendo apenas ao saber nomológico e contra-intuitivo, por outro, as realizações socioculturais abrem-se, do seu interior, a um processo interpretativo que entronca no saber intuitivo dos participantes. Assim, no entender de Habermas:

«O conhecimento acerca da essência, que visa explicitar os contextos de sentido, esbarra com uma natureza objectivada; e o respectivo sucedâneo hermenêutico apenas se oferece naquela esfera do não-ente em que, afinal, segundo a concepção metafísica, as essências ideais nem deveriam poder subsistir».¹⁴⁸

As ciências modernas, metodicamente produzidas, já não se compadecem com argumentos de fundamentação última ou auto-explicação, pois, partem de hipóteses, justificadas com base nas consequências, seja pela confirmação empírica ou pela coerência com outros enunciados já aceites. A característica fundamental das teorias científicas é a sua falibilidade – daí a sua incompatibilidade com a metafísica, enquanto filosofia primeira. Esta, sendo auto-referente, está em flagrante contradição com o espírito, despojado de preconceitos, que caracteriza o progresso do conhecimento científico. Tendo em vista esta perspectiva, que marca a passagem da racionalidade material à processual, Habermas conclui: «a autoridade das ciências empíricas obrigou a filosofia, desde os meados do século

¹⁴⁷ Idem; p. 60.

¹⁴⁸ Idem.

XIX, à assimilação. A partir dessa altura, o retorno à metafísica que, de vez em quando, vai sendo proclamado traz a mácula de uma iniciativa puramente reaccionária». ¹⁴⁹

No entanto, após ter Habermas proclamado o fim da metafísica, cujo reacender é uma tendência reaccionária, é, no mínimo, curioso que tenha afirmado: «não creio que nós, enquanto europeus, possamos realmente compreender conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e indivíduo, liberdade e emancipação (...) sem nos apropriarmos da substância do pensamento soteriológico de proveniência judaico-cristã». ¹⁵⁰ No seu entender, seria fundamental uma mediação socializadora e uma transformação filosófica de alguma das grandes religiões do mundo, sem as quais se perderia definitivamente aquele potencial semântico, que se refere aos conceitos estruturadores da nossa própria auto-compreensão. Assim, a filosofia teria como papel fundamental a transformação do potencial semântico de qualquer uma das grandes religiões do mundo, sendo que cada geração terá que, sempre de novo, ter acesso a este último, «se quiser evitar que se desmorone o que ainda resta do auto-entendimento partilhado de forma intersubjectiva que nos permite um modo humano de lidarmos uns com os outros». ¹⁵¹ Em causa estaria manter vivo o sentido de humanidade, pelo qual haveríamos de reconhecer em cada rosto humano um outro igual e livre ou, pelo menos, com o desejo de reconhecimento.

Como já havíamos referido, Habermas reserva ao filósofo um confuso papel de mediador de sentido, num mundo pós-metafísico, em que, conseqüentemente, não há acessos privilegiados à verdade, já que todo o saber tornou-se falível. O filósofo perde a sua dimensão criadora e converte-se no guardião, sem muita legitimidade, de uma racionalidade mediadora entre a super-estrutura e o mundo da vida. Os valores que, doravante, deverá salvaguardar são os do consenso intersubjectivo e da igualdade entre os intervenientes do processo comunicativo. Também Nietzsche tivera como uma das preocupações fundamentais da sua filosofia a superação da metafísica, desmistificando-a e denunciando a sua falsa pretensão às intuições últimas, que lhe facultasse uma verdade absoluta. Contrariamente à ideia do todo, abarcável pelo pensamento, reclama Nietzsche um mundo fragmentado, sem qualquer força supra-terrena que o legitime. Isso, se à partida nos suscita um mundo esvaziado em termos niilistas, por outro lado, reclama uma nova forma de pensar, em que o homem teria a sobre-humana tarefa de reunir os cacos da sua existência e dar-lhes uma nova inteligibilidade. Se já não há verdades últimas, mas múltiplas

¹⁴⁹ Idem; p. 61.

¹⁵⁰ Idem; p. 41.

¹⁵¹ Idem; p. 42.

perspectivas, estas nem por isso se equivalem. Cabe ao filósofo o papel primordial de, sob a óptica da vida, acender a sua tocha nos subterrâneos de onde emergiram as valorações e as perspectivas humanas. Se para Habermas já não há critério próprio de que a filosofia possa dispor, para Nietzsche esse critério é a vida, concebida fundamentalmente como vontade de poder. Tudo (ciência, moral, direito, religião) deve passar pelo crivo da vida; a própria filosofia, já que esta mesma teria tido necessidade de inúmeras máscaras para sobreviver.

A degenerescência da filosofia, na óptica de Nietzsche, teria, indubitavelmente, começado com Sócrates, na medida em que fizera do pensamento algo negativo, depreciando e reduzindo a vida às suas formas doentias, num nítido triunfo da reacção sobre a vida activa e da negação sobre o pensamento afirmativo. Sócrates, ao julgar e medir a vida em nome dos ditos valores superiores, teria sido o primeiro tipo de filósofo submisso. Mas será que encontramos algo diferente, ao saltarmos por cima dos séculos? Pensemos em Kant. Este, para Habermas, é um dos ícones maiores da Modernidade, que, através da crítica da razão, desferira um duro golpe às pretensões da metafísica e autonomizou os vários domínios, com os seus respectivos critérios de validade. No entanto, ainda assim perguntamos: será que Kant restaurou, verdadeiramente, a crítica? Teria ele encontrado a ideia de um filósofo legislador? Mais do que o contra-senso de um deus na cruz, um credor que morre para pagar a dívida do devedor, é o de uma razão juiz e réu, ao mesmo tempo, como se estes dois não tivessem perspectivas de avaliação completamente diferentes, não enformassem tipos díspares. Outrossim, Kant, não obstante denunciar as falsas pretensões de conhecimento, em que se vira enredada a metafísica, por pretender conhecer o incognoscível, não põe em causa o ideal de conhecer; ele denuncia a falsa moral, porém, não questiona as pretensões da moralidade nem a natureza e a origem dos seus valores. Ele, na sua crítica, segundo Deleuze, «acusa-nos de ter misturado domínios, interesses; mas os domínios continuam intactos, e os interesses da razão sagrados (o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião)».¹⁵²

As consequências são nefastas para a filosofia, na óptica de Nietzsche, uma vez que já não há espaço para o filósofo legislador, aquele que critica os valores estabelecidos, os valores superiores à vida e os princípios de que eles dependem, mas que também tem como tarefa a criação de novos valores, os da vida e que reclamam um outro princípio. A degenerescência da filosofia engendrara o tipo de filósofo submisso, que, contrariamente ao legislador, crítico e criador de novos valores e avaliações, é o conservador dos valores admitidos. Aquilo que Habermas preconiza sob o nome de filosofia faz com que esta perca

¹⁵² Deleuze, Gilles; *Nietzsche*, p. 20.

toda a sua profundidade, castrando-a na sua vocação de escavar sempre para além do óbvio e do instituído. Uma filosofia da superfície, diria Nietzsche, para gerenciar os assuntos utilitários, medíocres, tendo como alvo o grande número e o instituído como valor, não havendo espaço para o filósofo crítico, fisiólogo, médico, legislador, inventor de possibilidades de vida. As exigências da verdade, da razão, consomem o filósofo, mas, segundo Deleuze, «sob estas exigências da razão, reconhecemos muitas vezes forças que não são de modo algum racionais, Estados, religiões, valores em curso».¹⁵³ Doravante, obstaculiza-se toda a pretensão ao espírito livre, já que a filosofia convertera-se numa amálgama de razões que o homem se dá para obedecer; a filosofia tornara-se uma actividade, cuja verdade é simplória e inofensiva: ela busca o seu bem-estar e é a certeza de que os poderes estabelecidos hão-de manter-se, de forma serena e impávida. O que temos é a vitória da reacção, do espírito camelo, cujo sentido da existência se encontra no carregar, no suportar pesos: o camelo, espírito de *pesadume* por excelência, símbolo da vida depreciativa, é representativo do homem moderno, o crente nos valores superiores da Modernidade, sendo o antípoda da criança, que nos mostra que criar é aligeirar, é descarregar a vida, inventar novas possibilidades de vida. A Modernidade, com a sua soberba, apenas nos oferece uma ilusão de crítica e um fantasma de criação.

O que sobretudo incomoda Nietzsche, em Kant, é a sua “Filosofia das Portas dos Fundos”;¹⁵⁴ mais ainda, é o facto de quase todos se terem enganado em relação ao seu verdadeiro propósito por detrás da crítica da razão. Kant não só teria ficado aquém da verdadeira crítica, pois não questionou o que era realmente passível de problematização, como teria aberto, sub-repticiamente, através da sua filosofia, espaço para o dogmatismo, na forma de fanatismo moral. Por um lado, limitou o conhecimento objectivo ao mundo dos fenómenos e, por outro, erigiu o supra-sensível, o reino da moralidade, incognoscível do ponto de vista da razão especulativa, porém, inteligível pela fé racional. Para Nietzsche, o propósito kantiano é claro: se o homem enquanto fenómeno é limitado, já enquanto realidade supra-sensível é liberdade e autonomia – esta, porém, nada mais seria que um consolo para a sua condição finita; por outro lado, erige-se uma realidade que não se pode conhecer ou, mais, que está salvaguardada de toda a crítica, intocável, apenas compreensível pela fé. É neste sentido que, para Nietzsche, a filosofia kantiana é uma teologia disfarçada.¹⁵⁵

¹⁵³ Idem; p. 19.

¹⁵⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, §16.

¹⁵⁵ Nietzsche teria vislumbrado um instinto teológico na filosofia kantiana. Esta, corrompida pelo sangue teológico, teria aberto um caminho indirecto para o antigo ideal, o conceito de “mundo verdadeiro”, a noção

Não obstante a recusa de qualquer autoridade superior, metafísica ou religiosa, o que se observa é uma interiorização, sob o nome do dever. A lei moral, incondicionalmente ordenada, imperativamente ditada, exige a crença racional na imortalidade da alma, numa causalidade livre e na existência de um ser superior, abrindo Kant, com isso, espaço a um outro mundo para a liberdade e a verdadeira moralidade. Ele teria sido um dos alvos preferenciais da crítica nietzschiana, na medida em que ignorou que os valores foram criados, procurando legitimá-los num mundo supra-sensível, negligenciou a história, aproximando, de algum modo, a moral e a metafísica. A crítica kantiana teria tido o claro propósito de impor limites à razão, para melhor instituir a moralidade num mundo transcendente; assim, exclui do alcance da razão o domínio da moral, com o intuito de torná-lo irrefutável, já que incompreensível. «Efectivamente o “carácter inteligível” de Kant corresponde a um conjunto de coisas, das quais o entendimento alcança o bastante para se dar conta de que são absolutamente ininteligíveis».¹⁵⁶

Voltando a Habermas, não nos é compreensível a sua ideia de que os europeus não podem prescindir do legado judaico-cristão na defesa daquilo que lhe é mais caro. Após ter negado à filosofia qualquer privilégio, no contexto dos saberes, dado ao seu falibilismo, como se este incidisse apenas sobre ela, surpreendentemente, quer ainda resgatar um sentido de humanidade, que acha poder descobrir, sempre de novo, na exploração do potencial semântico judaico-cristão. No entanto, não podíamos deixar de questionar: como se pretende voltar ainda à religião, após todo o trabalho da recusa de qualquer autoridade, externa ao sujeito, num mundo pós-metafísico? Se já não há acessos privilegiados à verdade, então, qual o papel da religião? Não é nesta onde a pretensão a uma verdade absoluta ou à salvação estão profundamente radicados? Convém, à semelhança do que Nietzsche problematizara em relação a Kant, indagar o que esconde essa pretensão

de moral como essência do mundo. Se esses conceitos não são demonstráveis, seriam, pelo menos impossíveis de refutar, graças a um cepticismo subtil e astuto. Para Nietzsche, o êxito kantiano, como o de Lutero, teria sido apenas um êxito de teólogo, na medida em que fizeram da realidade uma “aparência” e, por outro lado, um mundo completamente forjado, o da essência, apresentara-se como a realidade (Cf. Nietzsche; *O Anticristo*, § 10). No imperativo categórico kantiano, onde a sublime exigência “tu deves” faz ouvir a sua voz, vê Nietzsche ainda uma contra-natureza, um sinal de degenerescência, na medida em que se contrapõe à condição vital, mediante o sentimento de respeito pela lei e seu carácter de impessoalidade e generalidade, quando as mais profundas leis de crescimento exigem que cada um crie a sua própria virtude. Veria Nietzsche no imperativo categórico kantiano a afirmação do espírito gregário, não surpreendendo-o essa herança do padre, já que o filósofo, em quase todos os tempos, é apenas o prolongamento do tipo sacerdotal (Cf. Nietzsche; *O Anticristo*, §11 &12). O mais importante, na sua óptica, não é perguntar se há em nós um imperativo categórico, mas indagar o que é que uma tal afirmação diz acerca daquele que a faz. Kant, por exemplo, dentre os vários motivos da moralidade, escolheu o que faz jus ao papel de filósofo submisso, dando a entender com a sua moral que «o que é respeitável em mim é o facto de eu poder obedecer – e convosco não deve passar-se outra coisa», negligenciando que as morais são apenas uma linguagem simbólica dos afectos (Cf. Nietzsche, *Para Além do Bem e do Mal*, §187).

¹⁵⁶ Nietzsche, Friedrich; *A Genealogia da Moral*, III, § 12.

habermasiana.¹⁵⁷ Por um lado, a recusa da metafísica, mas, por outro, a defesa da universalidade, através da reconstrução racional, mediante o operar de uma razão processual, comunicativa que coloca frente-a-frente um eu e um tu, reconhecendo-se mutuamente. Porém, qual o fundamento para esse reconhecimento? Parece, no entanto, não bastar a Habermas afirmar que a própria linguagem, o paradigma por ele eleito, aponta, já na sua estrutura, para o entendimento ou consenso; seria fundamental o reconhecimento da pessoa, o rosto humano que nos enxerga, não como um objecto, mas como participando da mesma humanidade que sentimos em nós. O quê, senão a cultura judaico-cristã como aliado para que o frankfurtiano dê vazão ao seu “quase-transcendental” como condição de possibilidade da relação humana, ameaçada de dissensões. Se Kant afirmara o imperativo categórico como condição necessária da verdadeira moralidade, o imperativo mais débil de Habermas, que deverá nos conduzir ao direito, num Estado Democrático, ainda sonha com a “paz perpétua”. Se, por um lado, o velho Deus está morto, por outro, os próprios homens devem estabelecer para si objectivos ecuménicos. Nietzsche escreve: «a antiga moral, notadamente a de Kant, exige do indivíduo acções que se deseja serem de todos os homens: o que é algo belo e ingénuo, como se cada qual soubesse, sem dificuldades, que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que acções seriam desejáveis».¹⁵⁸ Não se tem em conta que todo o vivente quer marcar a sua diferença, que o que caracteriza o homem superior é o *pathos da distância*; na medida em que há uma hierarquia entre os homens e, consequentemente, entre as morais (há moral de escravo e dos senhores), como se pode pretender como conveniente uma moral para todos?

¹⁵⁷ Nietzsche não tem dúvidas: cada filosofia devia ser analisada em termos de sintoma, pois, sempre se constituiu numa confissão do seu criador, sendo que «as intenções morais (ou imorais) de cada filosofia constituem a semente da vida a partir da qual sempre se desenvolveu a totalidade da planta» (Nietzsche; *Para Além do Bem e do Mal*, § 6). Para explicar o surgimento das diversas posições filosóficas urge perguntar: a que moral se quer (ele quer) chegar? O próprio filosofar precisa ser inserido num âmbito fisiológico, pelo que seria pertinente questionar o tipo de vontade que lhe está subjacente; perguntar ainda como se dá o domínio de um impulso sobre outros, nesse processo. Assim, não é possível falar-se em impessoalidade na filosofia, pois, esta, com a sua moral, fornece-nos ferramentas para sabermos quem é aquele que a produziu, ou seja, que lugar os mais profundos instintos da sua natureza ocupam uns em relação aos outros. O que esconde a pretensão habermasiana? Talvez uma vontade fraca, reactiva, que acredita ainda na impessoalidade, universalidade, como forma de obliterar os perigos da condição humana, prevenindo, quem sabe, futuros holocaustos, ainda que à custa de uma mediocridade crescente. Contrariamente a Horkheimer e Adorno que, sobretudo no período pós-Segunda Guerra Mundial, interpretaram a Modernidade como imbuída de tensões autodestrutivas, o optimismo habermasiano quer-nos conduzir a uma teoria capaz de isolar do todo mais saudável as tensões patológicas que existem no seio da Modernidade (Cf. Borradori, Giovana; *Filosofia em tempo de terror*, p. 121-123). A Modernidade é a doença, mas que doença é essa? Habermas talvez enfatize a face perversa da vontade de poder, mas esta é a que vinga sob o reino do niilismo, da decadência. A vontade de poder é fundamentalmente criadora: «qual é a coisa que nos parece má, a pior de todas? Não é a degeneração? E pensamos sempre na degeneração quando falta a alma que dá» (Nietzsche, *Assim Falava Zaratustra*, I, Da Virtude Dadivosa). A vitória sobre a doença da Modernidade (a gregariedade é sintomática dessa doença) passaria por uma reapropriação da face afirmativa, isto é, criativa e construtiva da vontade de poder.

¹⁵⁸ Nietzsche, Friedrich; *Humano Demasiado Humano*, § 25.

Veria Nietzsche, em Habermas, o mesmo tipo reactivo, a essência da filosofia ocidental desde Sócrates? Os legados platónico e cristão sempre hão-de voltar, uma vez que a negatividade é incapaz de encontrar caminhos outros, devido ao seu pesado monismo. Se, por um lado, afirma Habermas a existência de uma pluralidade de vozes na Modernidade, por outro, é, para ele, imperativa uma Modernidade que fale em uníssono, ainda que seja através de uma difícil peleja consensual. O legado judaico-cristão, aquilo que Nietzsche quer combater com todas as forças, por se inserir no âmbito de um devir reactivo e, conseqüentemente, doentio, parece, a partir do supracitado, desempenhar um papel fundamental em Habermas, cuja concepção de pessoa ou homem está atrelado àquilo que, segundo Nietzsche, é preciso superar, por nascer precisamente de um conceito diminuído de homem, ou daquilo que pode ser. Em Habermas sobrevive ainda o mesmo tipo de filósofo submisso, cujo intuito fundamental é assegurar que a moderna ordem esteja salvaguardada de qualquer vendaval; a teoria crítica gravita no sentido da afirmação da Modernidade, cujos valores ou pretensas conquistas se apresentam como inquestionáveis, restando ao filósofo contribuir para o debelar das patologias da Modernidade, criando as condições para a “paz perpétua”, ou o sabá dos sabás. Nem mesmo se percebe o papel do filósofo na reconstrução da racionalidade, ou na mediação entre o sistema e o mundo da vida, se a filosofia perdeu a sua autonomia, não dispondo de critérios próprios de validade, ou se ela já não pode reintroduzir os seus grandes temas clássicos. Não resta dúvida que não há espaço no pensamento habermasiano para o filósofo legislador, pois, este, na óptica nietzschiana, não se deixa sucumbir ao instituído, é crítico, mas fundamentalmente criador.

A própria dialéctica, sobretudo na figura de Hegel, um dos nomes sonantes da Modernidade, parece nos manter num impasse. Segundo Deleuze, «a dialéctica é a arte que nos convida a recuperar propriedades alienadas. Tudo volta ao espírito, como motor e produto da dialéctica; ou à consciência de si; ou mesmo ao homem como ser genérico».¹⁵⁹ Algumas questões parecem incontornáveis a Deleuze: de que serve procurar ou tornar o verdadeiro sujeito de propriedades que exprimem em si uma vida diminuída? Ter-se-á suprimido a religião quando o fiel, à maneira da Reforma, é forçado a interiorizar o sacerdote? Qual o significado da morte de Deus se, ao que parece, uma força ainda maior nos tiraniza, a partir de dentro, de uma forma ainda mais veemente? Estará Deus morto, quando colocamos o homem no seu lugar, ou guardamos o essencial, ou seja, o lugar? A mudança exclusiva, na óptica de Deleuze, é a troca de algoz, pois, se antes estava o homem

¹⁵⁹ Deleuze, Gilles; *Nietzsche*, p. 20.

sobrecarregado por entidades exteriores, agora ele próprio se encarrega de colocar sobre si os pesos. O mal de sempre será diagnosticado pelo filósofo do futuro, mudando apenas os sintomas: «os valores podem mudar, o homem pode colocar-se no lugar de Deus, o progresso, a felicidade, a utilidade podem substituir o verdadeiro, o bem ou o divino – o essencial não muda, quer dizer, as perspectivas ou as avaliações de que dependem esses valores, velhos ou novos».¹⁶⁰ A história da filosofia ocidental ter-se-ia constituído num contínuo convite à submissão, pela qual se reconhece somente as formas reactivas da vida, as formas acusatórias do pensamento; dos socráticos aos hegelianos vislumbra-se a mesma submissão e o mesmo esforço para legitimá-la com razões.

Como tivemos oportunidade de frisar, a morte de Deus é um acontecimento de capital importância, colocando o homem perante algo que pode ultrapassá-lo, para o qual pode não estar preparado, porém, ela não é suficiente para operar a transmutação dos valores. Numa das múltiplas versões da morte de Deus, Nietzsche apresenta como o seu assassino o mais feio dos homens, que representa o velho e cansado homem, fustigado pela má-consciência de um Deus morto por ele e que, em vez da piedade de Deus, conhece agora a piedade mais insuportável, vinda dos homens. Nietzsche escreve: «”Conheço-te bem – disse com voz de bronze: és o assassino de Deus. Deixa-me ir embora. Não suportaste aquele que te via sempre e até ao mais íntimo de ti, mais feio dos homens! Vingaste-te dessa testemunha!”».¹⁶¹ Ao que parece, na óptica do filósofo do martelo, o homem ainda se amesquinha, quando, sem necessidade de uma instância exterior, se encarrega de uma vigilância e de fardos que lhe parecem não vir do exterior. Segundo Deleuze:

«Este movimento de degenerescência não afecta apenas a filosofia, mas exprime o devir mais geral, a categoria mais fundamental da história. Não um facto na história, mas o próprio princípio de onde derivam a maior parte dos acontecimentos que determinaram o nosso pensamento e a nossa vida, sintomas de uma decomposição».¹⁶²

A concepção nietzschiana de filosofia, a do fisiólogo, médico, crítico, legislador, não se compadece com a ideia do trabalhador filosófico, embora pode ser esta uma etapa necessária à actividade filosófica: «poderá ser necessário para a educação do verdadeiro filósofo que ele também tenha estado, uma vez, em cada um destes degraus em que se encontram os seus servidores, os trabalhadores científicos da filosofia».¹⁶³ Kant, o tipo subtil de filósofo submisso, e o seu imperativo categórico constituem ainda um convite a

¹⁶⁰ Idem; p. 20.

¹⁶¹ Nietzsche, Friedrich; *Assim Falava Zaratustra*, IV, O Homem mais Feio.

¹⁶² Deleuze, Gilles; *Nietzsche*, p. 21.

¹⁶³ Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 211.

carregar o peso dos pretensos valores superiores, os da verdadeira moralidade, constituindo numa permanente vigilância do homem sobre si mesmo, na ilusão de que apenas obedece à sua razão; esta, porém, é a razão de todos. Segundo a interpretação deleuziana, no mesmo deserto nos lança Hegel, sobrecarregados de propriedades que, no entanto, exprimem uma vida diminuída, reactiva, a do burro que apenas sabe dizer sim, isto é, que não conhece a verdadeira afirmação. A este respeito, escreve Nietzsche, no seu *Zarathustra*:

«E nós... arrastamos fielmente aquilo com que nos carregam, sobre duros ombros e por áridos montes! Se suamos dizem-nos: “É verdade: a vida é uma carga pesada!” A única coisa pesada, porém, para o homem levar é o próprio homem! E que arrasta aos ombros demasiadas coisas estranhas. Como o camelo, ajoelha-se e deixa-se carregar bem (...) Mastigar e digerir tudo, porém... é fazer como os suínos. Dizer sempre Sim, isso só os asnos e os da sua espécie aprendem».¹⁶⁴

O mesmo espírito vislumbraria Nietzsche em Habermas que, atribuindo ao filósofo um confuso papel de mediador de sentido, desbarata e trivializa a filosofia, obstaculizando a sua vertente legisladora; ela perde a sua autonomia e passa a estar na dependência do instituído, da ordem estabelecida. Se, para Nietzsche, por onde passa a filosofia nada permanece si mesmo, para o pensador frankfurtiano, já a actividade filosófica não faz mal a ninguém, é a certeza de que os valores admitidos da Modernidade são intocáveis, é a garantia da felicidade e do bem-estar, do repouso da alma. O que se procura é a comodidade fornecida pela luz cintilante da racionalidade, sendo isso já sintomático de uma decadência, não havendo espaço para o perigoso talvez.

«Qualquer que seja o valor que se deva atribuir ao verdadeiro, ao verídico, ao desinteressado, talvez se possa atribuir à aparência, à vontade de ilusão, à cobiça e aos desejos, um valor mais elevado e fundamental para qualquer vida. Seria mesmo possível que o que constitui o valor de cada coisa boa e venerada consistisse justamente no facto de ser análoga, de estar ligada, entrançada, talvez mesmo em ser essencialmente idêntica, de um modo insidioso, àquelas coisas más que, aparentemente, lhe são opostas – talvez!»¹⁶⁵

Talvez! Urge que um dia apareçam esses filósofos do perigoso talvez, que nos leve a enxergar a existência como experiência que, destruindo os falsos ídolos, os valores mais venerados pelo homem moderno, assuma corajosamente o risco de pensar novos valores, abrindo novos horizontes para a experiência humana na história.

Em *Para Além do Bem e do Mal*, Nietzsche afirma:

«Os verdadeiros filósofos são comandantes e legisladores. Dizem que deve ser assim; definem primeiro o destino e a finalidade do homem e, ao fazê-lo dispõem do trabalho de todos os trabalhadores da filosofia, de todos os que dominam o passado (...) O seu conhecer é criar, a sua crença é legislação».¹⁶⁶

Aqui se evidencia aquilo que Deleuze havia apontado como fundamental em Nietzsche, a saber, a criação de valores; os valores do futuro, sendo indispensável tudo o

¹⁶⁴ Idem; *Assim Falava Zarathustra*, III, Do Espírito do Pesadume.

¹⁶⁵ Idem; *Para Além do Bem e do Mal*, § 2.

¹⁶⁶ Idem; § 211.

que existe e existiu, enquanto meio, instrumento, martelo. Este assume enorme preponderância no âmbito da transvaloração, nomeadamente, no *Crepúsculo dos Ídolos*, onde a dura melodia dionisiaca se faz constantemente ouvir (não se esqueça que a dureza é própria dos criadores), como o anúncio de um novo começo – martelo e transmutação: no entanto, é preciso orelhas por detrás das orelhas, condição para atestar a autenticidade dos ídolos milenares, a ver se não desmoronam ao primeiro toque. Ora, a tarefa da criação dos valores deverá, no entender de Nietzsche, contar com os esforços dispendidos pelos trabalhadores filosóficos em detectar, analisar, fundamentar e mesmo questionar os valores já existentes. O filósofo, na sua empreitada, pode assumir diferentes pontos de vista, incluindo o dos trabalhadores filosóficos; pode ser céptico, com isto apontando uma característica sua, mas não ele próprio; pode, sem prejuízo, ser chamado de crítico e será sobretudo experimentador. Evidencia-se aqui o perspectivismo inerente à filosofia nietzschiana, que se encontra em íntima conexão com o experimentalismo. Segundo Scarlett Marton, «quem se entrega à tarefa filosófica, buscando criar novos valores, não pode deixar de adoptar diferentes perspectivas, não deve furtar-se a fazer experimentos com o pensar».¹⁶⁷ É neste sentido que Nietzsche estabelece fundamental diferença entre os filósofos e os trabalhadores da filosofia: enquanto os primeiros inovam, os segundos, onde se inclui Kant e outros modernos, compactuam.

2. O Desafio da Grandeza

Crete no poder emancipatório da Modernidade, o optimismo habermasiano, fundamentalmente cristão, desautoriza categoricamente o pensar-se numa pós-modernidade, já que o projecto delineado desde o Iluminismo está por concretizar. Nietzsche teria visto nessa obsessão pelo moderno algo sintomático de um dos momentos mais críticos no niilismo, o do surgimento do último homem. O último homem é o homem moderno, é o tipo que se quer reproduzir como pulga sob a face terrestre, que pisca os olhos e se vangloria da sua pequena felicidade, à medida da sua pequenez e vontade de nada, num igualar nivelador de tudo. Nietzsche escreve: «a terra tornar-se-á então menor, e sobre ela andarão aos pulos o último homem, que tudo apequena. A sua raça é indestrutível como a da pulga; o último homem é o que vive mais tempo (...) “Descobrimos o que é a felicidade” – dizem os últimos homens e piscam ao olhos».¹⁶⁸

Habermas concebe a Modernidade como um momento privilegiado do desenvolvimento humano, de conquistas irrevogáveis, como se a própria história adquirisse

¹⁶⁷ Marton, Scarlett; *Nietzsche: das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, p. 97.

¹⁶⁸ Nietzsche, Friedrich; *Assim Falava Zaratustra*, Préâmbulo, § 5.

o seu sentido, na medida em que tivesse preparado o caminho para o acontecimento do moderno. Não obstante concebê-la como um projecto inacabado, estabelece fronteiras que já não podem ser ultrapassadas, nomeadamente a concepção de homem, um igual entre iguais, ou que, pelo menos, nesse sentido devia caminhar, no âmbito de uma sociedade democrática, onde devesse imperar uma razão comunicativa. O filósofo do martelo veria nesta perspectiva uma nítida desesperança em relação ao homem, que já não lançará por sobre o homem a seta de seu desejo ardente e em que as cordas do seu arco já não poderão vibrar. A Modernidade é o tempo em que o homem já não terá o caos dentro de si, o que lhe permitiria dar à luz uma estrela cintilante. Nietzsche escreve:

«O homem é superável. Que fizestes para o superar? (...) O homem é a corda estendida entre o animal e o além-do-homem: uma corda sobre um abismo (...) O que é de grande valor no homem é ele ser uma ponte e não um fim; o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento».¹⁶⁹

Perigosa travessia para além de si mesmo é o que espera o destino do homem, que tem em vista uma existência grandiosa, que quer perecer para que algo de mais elevado aconteça, que almeja o abrir de novos horizontes contrastantes com a mediocridade reinante. Incomoda a Nietzsche a nítida tendência, na Modernidade, para a indiferenciação, quando o que há de grandioso no homem é precisamente a afirmação da diferença. Ele escreve: «a efectividade nos mostra uma riqueza encantadora de tipos, a exuberância de um jogo e de uma mudança de formas profusos»¹⁷⁰, sendo fundamental o «ascender até à natureza e naturalidade elevadas, livres, mesmo terríveis, uma tal que joga, que tem o direito de jogar com grandes tarefas»¹⁷¹, ou seja, em contraposição à felicidade mesquinha e ao bem-estar com que sonham os cristãos e os modernos.

A preocupação com a cultura e o futuro do ser humano na história é uma constante na filosofia nietzschiana, tendo começado desde a primeira fase da sua filosofia, em que, com os olhos postos na cultura alemã, pretendeu o ressurgir do espírito trágico, enquanto possibilidade de um novo alento, que contrastasse com a tendência marcadamente decadente da sua época. Este intento, o de encontrar uma alternativa à decadência do Ocidente, permanece, ainda que sob perspectivas diferentes e, tendo em vista isso, submete à crítica todos os domínios vitais da cultura ocidental: científicos, éticos, religiosos e políticos. Tendo eleito a suspeita como uma das características importantes do seu filosofar, ele denunciou a moralidade e a política como transformação vulgarizada de antigos valores metafísicos e religiosos, com consequências nefastas para a vida, na medida

¹⁶⁹ Idem; § 3 & 4.

¹⁷⁰ Idem; *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como Contra-natureza, § 6.

¹⁷¹ Idem; *Incurções de um Extemporâneo*, § 48.

em que conduziram ao seu empobrecimento, rebaixamento. Nietzsche se opôs, de forma veemente, à tendência moderna para o nivelamento e massificação da humanidade, para a supressão das diferenças e padronização de valores que, travestindo a máscara da universalidade, esconde interesses particulares, que totalitariamente se querem impor. Neste sentido, não pode aceitar a ideia de igualdade enquanto uniformidade, pois, de tendência fundamentalmente gregária, teria a função primordial de transformar as pessoas, tornando-as peças anónimas e manipuláveis numa engrenagem global de interesses. Segundo Heidegger (citado por Giacoia), a pergunta decisiva, por Nietzsche levantada, e que colocaria o homem perante a tarefa de se reapropriar da sua essência e definir as metas do seu destino é a seguinte: como homem, em sua essência até aqui, está o homem preparado para assumir o domínio da terra?¹⁷²

Não obstante a história do Ocidente constituir-se numa escalada do niilismo, quer Nietzsche pensar ainda na possibilidade de uma transmutação dos valores ocidentais e, por isso, escreve no *Anticristo*: «o problema que aqui apresento não é qual o lugar do homem na escala dos seres (...), mas qual o tipo de homem que se deve criar, que se deve pretender, que tipo terá mais valor, o mais digno de viver, mais seguro do futuro».¹⁷³ A questão acima colocada deverá nos remeter a uma outra: será o homem essencialmente reactivo? Nietzsche nos diz: «nada é tão doloroso como ter uma vez visto, adivinhado e pressentido, como um homem extraordinário pode desviar-se do seu caminho e degenerar».¹⁷⁴ Em meio à fatalidade da sua condição, parece ser da essência do homem, mesmo do tipo activo, um devir-reactivo das suas forças, entendido à escala planetária. Se, por um lado, os próximos tempos traziam consigo a luta pelo domínio da terra, obrigando a uma grande política,¹⁷⁵ por outro, o homem, na sua essência conhecida, não estava preparado para jogar com grandes tarefas. O desespero de Nietzsche é patente na constatação de um devir-reactivo universal das forças, que consiste no triunfo dos fracos e das forças reactivas, no facto de a negação ter levado a melhor na vontade de poder, e, apesar de afirmar ser a reacção apenas uma das qualidades da força, já que o tipo activo, o mais valioso existiu por mais de uma vez, ainda que como um feliz acaso, uma excepção, é inegável o triunfo da reacção, o devir reactivo das próprias forças activas. Desta forma, opondo-se Deleuze à interpretação heideggeriana,¹⁷⁶ segundo a qual o além-do-homem seria a realização da

¹⁷² Giacoia júnior, Osvaldo; *Nietzsche*, Página 12. A questão fora levantada no *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*; em: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske Verlag, 1954; p. 102.

¹⁷³ Nietzsche, Friedrich; *O Anticristo*, § 3.

¹⁷⁴ Idem; *Para Além do Bem e do Mal*, § 203.

¹⁷⁵ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 208.

¹⁷⁶ Deleuze, Gilles; *Nietzsche e a Filosofia*, p. 78.

essência humana, afirma ser ele a dilaceração e a transmutação da própria essência humana. Se para Habermas não é decisiva a distinção entre o nobre e o vil, o activo e o reactivo, para Nietzsche ela é fundamental, na medida em que permitir-nos-ia ainda pensar a grandeza para a experiência humana na história. Se, por um lado, triunfou a reacção, tornando-se criativo o ressentimento,¹⁷⁷ por outro, é ainda pensável uma transmutação da perspectiva valorativa, em que, vencendo-se a decadência, a fraqueza, própria das forças reactivas, abrir-se-ia espaço para a verdadeira criação, um devir-activo das forças.

Na Modernidade já não é pertinente perguntar que tipo de homem se deve criar, pois, ao que parece, o homem encontrou o seu termo; chegou-se ao último homem, o homem moderno. Aqui consuma-se o triunfo da negação, da reacção, enquanto *a ratio cognoscendi* da vontade de poder, a única face conhecida e reconhecida pelo homem moderno; o ressentimento é o acto criador da Modernidade, que, devido ao seu pesado monismo, fizera da negação o seu acto primeiro, pelo qual necessita de um mundo oposto e exterior. Habermas, por exemplo, elege o mito como inimigo da racionalidade, como se, realmente, pudesse haver oposições absolutas. Optimista em relação às conquistas da Modernidade, acredita que o homem, finalmente, mediante um contínuo processo de aprendizagem, se veria liberado das cadeias da ignorância e da superstição, e, enquanto ser autónomo, dispensaria toda a autoridade externa. Habermas teria visto na metafísica e no mito formas de sublimação contra os perigos da realidade, mas «as formas explicativas, que teriam ainda permitido às teorias uma réstia de pujança unificadora dos mitos cosmogónicos, viram-se sujeitas, na Modernidade, a uma forte desvalorização».¹⁷⁸ Se a metafísica, por um lado, quer tudo reconduzir ao Uno, salvando todos os momentos do não-idêntico, o mito, por outro, quer criar uma unidade explicativa capaz de obliterar os perigos inerentes à existência humana. Contudo, poder-se-ia perguntar: o que pretende a racionalidade processual habermasiana e o seu processo de aprendizagem? Não é nítida a intenção habermasiana de uma Modernidade que venha a falar em uníssono, pelo menos, em relação a alguns aspectos fundamentais, onde podíamos incluir o pensamento soteriológico de proveniência judaico-cristão? Não será ainda um mito essa razão que nos propõe? A racionalidade que nos apregoa Habermas parece ser ainda uma forma de obliterar os perigos da condição do homem, conduzindo-o a um processo de entendimento recíproco que não coloque em perigo a existência, já que caracteriza-a um potencial explosivo fundamental. Este potencial deve ser silenciado mediante uma voz que não seja

¹⁷⁷ Na *Genealogia da Moral*, I, § 10, Nietzsche escreve: «a rebelião dos escravos na moral começou quando o ódio começou a produzir valores, o ódio que tinha a contentar-se com uma vingança imaginária».

¹⁷⁸ Habermas, Jürgen; *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 43.

tão destoante, que, aliás, deva caminhar no sentido da eliminação, na medida do possível, de toda a dissonância. Se, para Nietzsche, o sentido da existência é trágica, na medida em que ela é plural (o devir-activo das forças está intrinsecamente ligado à afirmação da multiplicidade e da diferença), para Habermas, há ainda algo a expiar na pluralidade.

Tinha referido anteriormente que uma das marcas do niilismo é a tendência ao nivelamento e é nesse âmbito, o da sobrevalorização da igualdade, que critica Nietzsche as ideologias democráticas, e quão escandaloso soaria para os seus ouvidos a posição habermasiana de que as determinações na política deviam vir de baixo para cima. Habermas coloca-se como um dos ferinos defensores dos ideais democráticos e, neste sentido, caminha fundamentalmente a sua teoria do agir comunicativo. No entanto, como nos mostra Nietzsche, é na Modernidade nítido o triunfo das forças reactivas, contrárias a tudo o que de elevado, nobre, há no existir e, consequentemente, os nossos senhores são escravos que triunfam num devir-escravo universal. Nietzsche escreve:

«A “igualdade, uma certa assemelhação factual que só ganha expressão no interior da teoria dos “direitos iguais”, pertence essencialmente à decadência: o fosso entre homem e homem, estado e estado, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isto que denomino como o *pathos da distância*: tudo isto é próprio a todo o tempo forte».¹⁷⁹

O que se verifica, contudo, na Modernidade, sobretudo sob as instituições liberais, é o minar da vontade de poder, o nivelamento que apequena e conduz ao triunfo do animal de rebanho, um tipo humano preparado para a escravidão, útil, trabalhador e utilizável de muitas maneiras. Sob o nome de “civilização”, “humanização” ou “progresso”, meios pelos quais se caracteriza o homem moderno, por trás de todos os seus panos de fundo morais e políticos, diagnosticou Nietzsche um monstruoso processo fisiológico, em fluxo crescente.¹⁸⁰ Para Nietzsche, o movimento democrático não é apenas uma forma decadente de organização política, mas também uma forma decadente, quer dizer diminuída, do homem, a sua mediocrização e degradação. Ele, porém, questiona: para onde voltar as nossas esperanças? O olhar esperançoso apenas poderia dirigir-se aos novos filósofos, os do futuro, que, rompendo com o espírito submisso, característico dos pensadores modernos, sejam capazes de impulsionar apreciações valorativas opostas, subvertendo e invertendo os “valores eternos”. Essa esperança deverá dirigir-se, segundo Nietzsche:

«Para os arautos, para os homens do futuro, capazes de se ligarem, no presente, à coacção e à necessidade que dirigem a vontade dos milénios por novos caminhos. Para ensinar aos homens que o futuro do homem depende da sua vontade e dependerá dela e preparar a audaciosa tentativa de disciplina e de criação».¹⁸¹

¹⁷⁹ Nietzsche, Friedrich; *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um Extemporâneo, § 37.

¹⁸⁰ Cf. Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 242.

¹⁸¹ Nietzsche, Friedrich; *Para Além do Bem e do Mal*, § 203.

Em suma, urge aparecer o filósofo legislador, aquele que comanda, que é capaz de contrariar o que de decadente se petrificou na cultura ocidental, sob a máscara de verdades eternas, como se, para o homem, pudesse haver um único caminho; o filósofo do futuro deverá desbravar o caminho para a grandeza do humano na história.

Como referido, no primeiro capítulo, para Nietzsche, nos estados modernos, os chefes e os poderosos seriam os fracos que triunfaram, devido à sua baixeza. Segundo Deleuze, «os fracos, os escravos não triunfam por adição das suas forças, mas por subtracção da força do outro: separam o forte daquilo que pode. Eles triunfam, não pela composição do seu poder, mas pelo poder do seu contágio».¹⁸² Por um lado, o ressentimento, ou a rebelião dos escravos como produtores de valores, dando vazão à sua vingança imaginária, opondo um não a tudo o que não é seu e contrapondo-se à moral aristocrática, que tem na afirmação de si o seu acto criador; por outro, a má-consciência, que, conduzindo à interiorização do homem, obstaculizando a sua exteriorização, torna-o cada vez mais doente.¹⁸³ Aqui é patente o triunfo do niilismo – o devir-escravo e doentio de toda a vida. É de salientar, no entanto, que os fracos não deixam de ser o que são por terem levado a melhor; da mesma forma, as forças reactivas, ao triunfarem, não deixam de ser reactivas. Se esse triunfo é evidente na era moderna, igualmente patente é o empobrecimento das condições vitais, num contexto em que predominam os escravos, em que as representações do mundo e da vida vêm de baixo. Lado a lado estão os movimentos democráticos e o cristianismo, defensores ambos da igualdade, da indiferenciação entre fortes e fracos, do nivelamento do homem, seja na figura do Estado, para o primeiro, ou de Deus, para o segundo.

A Modernidade, ao trazer a condição de escravo a todos os homens, vulgarizou as próprias condições em que a vida humana se desenvolve; ao igualar senhor e escravo, converteu o Estado num poderoso instrumento capaz de dar ensejo ao desejo de poder para os fracos, os deserdados da vida. Dá-se assim a desvalorização da política tal qual os

¹⁸² Deleuze, Gilles; *Nietzsche*, p. 23.

¹⁸³ Na *Genealogia da Moral*, desenvolve Nietzsche alguns conceitos importantes para a sua interpretação da cultura ocidental. Conceitos como ressentimento e má-consciência são analisados, desde uma perspectiva moral, tendo como pano de fundo a cultura judaico-cristão, a nossa própria. As noções de falta e dívida, já desde os primórdios, obravam para o desenvolvimento da consciência no homem, com o intuito de melhor puni-lo pelos seus actos, mas é no cristianismo mais dramática a condição humana, a braços com uma dívida que a ultrapassa, até ao paradoxo de um Deus na cruz para salvá-lo, tornando, na verdade, exponencialmente maior a sua dívida pelo sentimento de culpa, sendo este aliás uma das armas mais poderosas do cristianismo. Nisso, foi magistral o papel do sacerdote ascético, que mudou a direcção do ressentimento, pelo qual o rebanho culpava os outros pelo seu sofrimento, para a má-consciência, a interiorização da culpa. A questão da interiorização tem um profundo alcance na filosofia nietzschiana, na medida em que testemunha o adoecimento contínuo do homem, cada vez mais fraco, porque voltado para e contra si mesmo, incapaz de exteriorizar a sua força.

gregos a viam, obstaculizando-se o surgimento de grandes homens. Não obstante o carácter niilista da democracia, tendo em vista os pressupostos nietzschianos, poder-se-ia aventar a possibilidade de grandes homens, que se destacassem do seio da massa amorfa da população e lhe proporcionar uma orientação, mas isso é algo que Habermas não prevê na sua filosofia. Não há aqui espaço para homens excepcionais, para a elevação, bem como o *pathos da distância* e a afirmação da diferença. O deus Logos mumificado reina imperturbável na mediocridade, talvez sob o nome de uma racionalidade modesta, mas que, se calhar, esconde uma perversa vontade de poder, a que, apregoando os ideais da universalidade, da impessoalidade, do desinteresse, da igualdade, o que quer é perpetuar o próprio triunfo, o triunfo da reacção.

Como referido, na óptica nietzschiana, apenas haverá verdadeira novidade quando se mudar o elemento diferencial, a partir do qual produz o homem as suas avaliações; se o ponto de partida for a perspectiva das forças reactivas, ainda que sob nomenclaturas diferentes, padeceremos ainda de um mesmo mal, ou seja, as nossas avaliações serão sempre reflexos de uma vida diminuída, decadente, não havendo espaço para a grandeza do humano. Mesmo quando morre o velho Deus, é ainda o niilismo que triunfa, sob disfarces novos, pois o homem continua a carregar, confundindo o suportar pesos com a verdadeira afirmação.¹⁸⁴ Os homens superiores,¹⁸⁵ não obstante múltiplos, testemunham um mesmo empreendimento, a saber, substituindo os valores divinos por valores humanos, representam o esforço para colocar o homem no lugar de Deus. Contudo, estão ainda

¹⁸⁴ A afirmação e a negação são os *qualia* da vontade de poder, da mesma forma que activo e reactivo são qualidades das forças. Corroborando a ideia das duas qualidades da vontade de poder, Nietzsche afirma: «fui o primeiro a ver a verdadeira antítese: o instinto que degenera e que volta contra a vida com um ódio subterrâneo (...) e uma fórmula da *afirmação superior*, nascida da plenitude e da abundância» (*Ecce Homo*, Nascimento da Tragédia, § 2). Em relação ao activo e reactivo nos diz: «por esta idiosincrasia se inventou a “faculdade de adaptação”; isto é, uma actividade de segunda ordem, uma “reactividade”, e até se definiu a vida como adaptação interior, cada vez mais eficaz (Herbert Spencer). Mas com isso se desconhece a essência da vida, a *vontade do domínio*, e passa-se por alto a preeminência elementar das forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, usurpadoras, transformadoras, e que sempre estão produzindo novas exegeses e novas direcções, submetendo a suas leis a própria adaptação. Assim se nega também a soberania das funções mais nobres do organismo, funções em que a vida se manifesta como activa e plástica» (*Genealogia da Moral*, II, § 12). Porém, é preciso distinguir a afirmação do burro que consiste em carregar, em suportar pesos, da dionisiaca, essencialmente ligada à criação. Se, por um lado, o burro tem a necessidade de uma instância exterior, para se afirmar, fazendo assim da negação o seu acto primeiro, por outro, o tipo activo tem como ponto de partida uma triunfante afirmação de si, não passando a negação de uma pálida imagem de contraste, uma consequência, um acréscimo de prazer. A negação aqui refere-se à agressividade própria daquele que afirma, pois, ao acto criativo, próprio do espírito afirmativo, acompanha a crítica total. Assim, a negação, elevada ao seu mais alto grau, torna-se activa, na medida em que está ao serviço daquele que afirma e cria. Ver *Ecce Homo*, Assim Falava Zarathustra, § 6.

¹⁸⁵ Os homens superiores, representando o próprio homem moderno, e, por isso, imersos ainda no niilismo, são por Nietzsche apresentados em *Assim Falava Zarathustra*. Deleuze (*Nietzsche*, Página 37) estabelece uma ordem lógica entre eles: o último papa, os dois reis, o mais ignóbil dos homens, o homem da sanguessuga, o mendigo voluntário, o encantador, a sombra viajante e o adivinho.

imersos no niilismo, já que o princípio de avaliação continua sendo o mesmo, impossibilitando a transmutação.

Nietzsche nos ensina que, enquanto os princípios de avaliação forem os mesmos, ou seja, enquanto imperar a perspectiva do tipo reactivo de vida, a grandeza do humano, no verdadeiro sentido, não é possível. A possibilidade da grandeza está num devir-activo das forças que, expulsando o negativo, ou, dando-lhe uma significação diferente, empreende a verdadeira afirmação. Segundo Deleuze, um dos aspectos da transmutação é que implica e produz o além-do-homem, que, «designa exactamente o recolhimento de tudo o que pode ser afirmado, a forma superior do que é».¹⁸⁶ O homem, na sua essência, seria um ser reactivo, as suas forças estariam combinadas com o niilismo, pelo que a transmutação consistiria numa radical conversão da essência. Dioniso é a grande figura da afirmação, por ele se dá a afirmação da vida, ainda que em seus problemas mais duros e estranhos; ele representa a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inescapabilidade, em meio ao sacrifício dos seus tipos mais elevados. Isso reflecte a assumpção do carácter trágico da vida, o regozijar-se com o devir, com o prazer do eterno vir-a-ser, sendo isso indicativo da plena afirmação da existência. Dioniso representa, assim, a escala ascendente da vida, afirmando-a na sua plenitude e impelindo-a sempre para além de si mesma. Nietzsche escreve:

«Eu só amo aqueles que sabem viver como que se extinguindo, porque são esses que atravessam de um lado para outro lado (...) Amo os que não procuram por detrás das estrelas uma razão para sucumbir e oferecer-se em sacrifício, mas se sacrificam pela terra, para que a terra pertença um dia ao além-do-homem».¹⁸⁷

O além-do-homem é o sentido da terra, uma nova forma de pensar e sentir, filho de Dioniso e o mais elevado produto da afirmação, que nos conduz a encontrar o sentido na imanência da vida.

¹⁸⁶ Deleuze, Gilles; *Nietzsche*, p. 33.

¹⁸⁷ Nietzsche, Friedrich; *Assim Falava Zaratustra*, Preâmbulo, § 4.

CONCLUSÃO

A filosofia nietzschiana, ao nosso ver, não se compadece com um simples relativismo. O perspectivismo por ele defendido está em consonância com a própria forma como concebe o “real”: uma multiplicidade que não é redutível aos nossos esquemas simplistas. O discurso de Nietzsche é fundamentalmente anti-metafísico, contrária à ideia de um intelecto onipotente que, em última instância, pudesse tornar inteligível toda a diversidade que compõe a realidade. O filósofo do martelo não perdoa sobretudo o que parece ser o defeito hereditário dos filósofos, a saber, o negligenciar da história, da fisiologia e das condições em que a vida humana se desenrola – concebendo o homem *sub specie aeterni*, descurou-se a sua dimensão biológica. A questão decisiva e radical parece ser esta: porquê o conhecimento? A vontade de verdade inserir-se-ia muito mais nas condições da própria sobrevivência e crescimento do homem do que numa preocupação teórica fundamental. É neste sentido que a fisiologia é o paradigma para o acto do conhecer, pois é com o intuito de tornar as coisas previsíveis, adequando-as às suas próprias necessidades, que o homem procura conhecer a realidade ou, por outras palavras, simplificá-la, torná-la menos ameaçadora.

Afirmar o perspectivismo não significa que todas as interpretações sobre a realidade se equivalem. Conhecer é, de facto, interpretar, o determinar do sentido de um fenómeno, mas, contrariamente a Habermas, afirmamos que não há auto-refutação nessa formulação, já que há boas e más interpretações. Por outro lado, fornece-nos Nietzsche, contrariamente aos relativistas, aos quais quer o pensador frankfurtiano juntá-lo, um critério para a verdade. Se, por um lado, afirma polemicamente, algumas vezes, a inexistência da verdade, o que entendemos como negação de qualquer verdade com pretensões absolutas, por outro lado, e sob a óptica da vida, nos indica o que entende por verdadeiro, a saber, aquilo que contribui para a conservação e intensificação da vida. Esta é fundamentalmente vontade de poder. Esta, princípio plástico das nossas avaliações, não constitui um fundamento metafísico como pretende Habermas. O querer é algo complexo, sendo perigoso pensar aí uma unidade simples: a unidade da palavra nada garante à unidade da coisa. Aqui é fundamental a forma como o autor de *Zarathustra* problematiza a linguagem: algo inventado para o que é ordinário, gregário. Se, por um lado, usamos “a vontade de poder” no singular, enquanto simplificação da linguagem, por outro, contrariamente ao que Habermas preconiza, há uma multiplicidade de vontades de poder. A crítica nietzschiana à linguagem visa sobretudo desenredá-la das teias da metafísica que pretendeu, através dela, alcançar a verdade, ou traduzir a identidade entre o pensamento e as coisas. A cristalização da

linguagem, o seu aprisionamento dentro de um conceito metafísico, camufla precisamente a sua veia criativa: num mundo em incessante devir, a linguagem não tem a função primordial de expressar a verdade; ela se utiliza da mudança, da metáfora e do inesperado para presentificar o novo, afirmando a vida e contrapondo-se a toda a forma de mumificação.

Habermas, sob o estandarte do Iluminismo, elege o mito como o outro da razão, que, por isso mesmo, devia ser combatido, sob pena de ofuscar as grandes conquistas da Modernidade, dentre as quais há que destacar o princípio de autonomia. Neste sentido, acusa Nietzsche de, tendo saltado para fora da Modernidade e recuado aos antigos, nos ter aberto para experiências arcaicas, quando na verdade a Modernidade estaria remetida a si mesma, sem qualquer possibilidade de fuga, na resolução das suas patologias. No nosso entender, a oposição irreduzível por Habermas estabelecida entre mito e razão é bastante simplista, vislumbrando neste empreendimento uma atitude que marcara a própria história da metafísica e que Nietzsche combateu de forma veemente. Habermas parece não compreender que não existem oposições absolutas, mas apenas diferenças de grau e que a sua própria noção de racionalidade não está liberta de certos mitos modernos. Não obstante tentar fugir da noção clássica de razão, mediante a sua substituição por uma racionalidade processual, vislumbra-se, por detrás do pano, a mesma preocupação universalista, cujo intuito fundamental é secundarizar a diferença através do consenso. Se, por um lado, reconhece uma pluralidade de vozes, por outro, concebe o artifício a partir do qual pudessem falar em uníssono, como se a afirmação da diferença não fosse da essência dos indivíduos, grupos, povos, etc. Por outro lado, Habermas não compreende que o empreendimento nietzschiano não constitui um regresso *tout court* aos antigos, mas a tentativa de encontrar um parâmetro crítico com o qual avaliar a Europa que, pretendendo-se filha dilecta dos gregos, nunca destes estivera mais afastada. É com os olhos postos no presente que ele analisa a cultura pré-socrática, onde algo de muito valioso ficara irremediavelmente perdido, para o declínio da própria cultura ocidental, a saber, a unidade entre o pensamento e a vida.

Para Habermas, o contexto do pensamento pós-metafísico, em que já não há espaço para as verdades fundamentais, desautoriza à filosofia qualquer privilégio no contexto dos saberes, que passaram a ser falíveis. Muito menos pode a filosofia arrogar-se o papel de hierarquizar as várias formas de vida em termos de valor. No entanto, não é compreensível o papel de guardião da racionalidade que atribui à filosofia, depois de tê-la trivializado. Doravante, nem sequer é pensável o filósofo legislador, aquele que deveria

desempenhar um importante papel civilizacional; o para onde, a direcção do futuro deveria ser estabelecido no processo de uma razão comunicativa, cuja grande proeza seria evitar a colonização do mundo da vida. O papel que reserva Habermas ao filósofo deixa antever que não há espaços para homens excepcionais, precisamente, aqueles que, segundo Nietzsche, poderiam ser a salvação da Modernidade decadente, cuja representação advém da fraqueza. Se, por um lado, Deus está morto, se já não há os referenciais eternos, os que a metafísica apregoava, por outro lado, o desamparo do homem na Modernidade deveria ser a sua maior fortaleza, intimando-o a tomar as rédeas do seu próprio destino. Esse destino, contudo, que deveria conduzir o homem para a grandeza apenas seria exequível num rompimento com o que foi até agora a história decadente do Ocidente. Urge novos filósofos, duros, como todos os legisladores, à altura dos desafios da Modernidade e que se preocupem menos com a “paz perpétua” do que o abrir do caminho para uma nova experiência na história, a que produz o além-do-homem, uma nova sensibilidade que escarnece do seu próprio bem-estar e quer ir sempre mais além de si mesmo.

Se para Habermas não é importante a distinção entre o alto e o baixo, o nobre e o vil, para Nietzsche trata-se de uma diferenciação fundamental e que nos faz compreender a própria história do Ocidente, onde triunfaram as forças reactivas. Aquilo que Habermas interpreta como uma despedida da Modernidade é, na verdade, muito mais profundo em Nietzsche, que, na sua radicalidade, recusa ajustar-se a uma Modernidade que acredita padecer de simples patologias que se fossem resolver através de uma razão comunicativa. O pensador frankfurtiano parece não compreender que tudo permanecerá igual a si mesmo se o elemento diferencial de avaliação não mudar, isto é, se o parâmetro avaliativo continuar a vir de baixo, a nascer da fraqueza, independentemente do regime social ou político em que estejamos inseridos. Ao devir reactivo das forças há que contrapor o devir activo das forças, sem o qual a grandeza do humano não seria pensável, a não ser como felizes acasos que, em tempos, irrompem por entre a enorme, descomunal massa amorfa e, depois, desaparecem como uma fatalidade. Dioniso não é apenas o deus do êxtase, da embriaguez, é também a novidade de cuja emergência padece o Ocidente decadente, sem norte e mergulhado na mediania; Dioniso representa a força de superação, sem máculas cristãs, e, conseqüentemente, é um contraponto à Modernidade; Dioniso representa a suprema afirmação da vida, sendo o além-do-homem o produto dessa afirmação.

Não obstante o esforço habermasiano, no sentido da fundação de um pensamento pós-metafísico, parece que lhe são caras intuições éticas fundamentais, autênticos imperativos, em protecção da espécie – há que reconhecer a condição de humano, pessoa

em cada rosto (qual o melhor aliado que o cristianismo e o seu legado?); apesar de afirmar o carácter pluralista da sua filosofia, o consenso, que deverá ser pensado em âmbitos cada vez mais amplos, ocupa um lugar nuclear no seu pensamento – mas o que seria uma Modernidade que falasse em uníssono? Isso não seria sintomático de um cansaço? Não constituiria a perda de vitalidade própria? Por um lado, a afirmação da diferença, pelo menos o anunciar dessa intenção, por outro, um dogmatismo que roça a metafísica, mediante o estabelecimento de oposições irreduzíveis (o mito como o outro da razão, como inimigo não apenas a combater, mas a extirpar, não venha lançar as sementes do irracionalismo e comprometer as preciosas conquistas da Modernidade). Se, para Nietzsche, o tónico da vida é a sede de inimigos, sublinhe-se quanto mais fortes melhor, a ponto de, num dado momento, ver na subsistência da igreja algo talvez necessário (como um desafio), para Habermas, há que eliminá-los. Uma pergunta: até onde pretende Habermas expandir a sua razão comunicativa? Que justificativas terá para penetrar as florestas africanas? A haver um consenso, qual será o seu fundamento – a racionalidade ou um jogo de forças? De Kant herda Habermas a vontade de universalidade (esta será impessoal, na medida em que colocará face-a-face intervenientes em igualdade de situação – como?), o ecuménico sonho de “paz perpétua” – o reino dos céus desce à terra! Com Hegel não se passa algo diferente: Deus desce à terra (ou seria antes ao Ocidente?) e proclama-se o estado burguês, enquanto do outro lado titubeia-se ainda na infantilidade do espírito; no entanto, a boa nova, herdada do Iluminismo: o homem é o ser da razão e usando-a encontrará a sua humanidade. Quão cristão soa tudo isso aos ouvidos de Nietzsche! Recorde-se que o cristianismo nos está impregnado até à alma, uma visão de mundo que se alicerça na submissão, no carregar fardos, na negatividade e que, como a dialéctica hegeliana, nos convida a carregar pesos sobre os ombros, em nome de um deus que há-de vir. Nietzsche, porém, retruca: “eis a boa nova: Deus morreu e o homem vai desaparecer”; aproxima-se o grande meio-dia, o momento da transmutação de todos os valores e criação de novos, os que reclamam um outro princípio, isto é, reflectem a face afirmativa da vontade de poder. Sob a submissão e o suportar de pesos há apenas fantasmas de criação, o erigir de valores que já nascem velhos, pois simplesmente se conformam ao instituído, somente reflectem a face reactiva da vontade; criar é aligeirar, é descarregar a vida. Eis a boa nova: Deus morreu e o homem vai desaparecer – o homem é algo a ser superado. A teia de aranha que o acorrentava à sua mísera condição esfumou-se no horizonte e sob o meio-dia, onde não já não há quaisquer resquícios da sua sombra, anuncia-se o além-do-homem.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras de Nietzsche

Original

- NIETZSCHE, F. Werke. *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972.

Traduções

- NIETZSCHE, Friedrich; *O Nascimento da Tragédia* (Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus, 1872), Companhia das Letras, 2ª edição, São Paulo, 1999.

_____. *Sobre Verdade e Mentira em sentido Extra-Moral* (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn, 1873), Tradução de Torres Filho, R. In: Antologia de textos filosóficos, Marçal, J. (org) SEED, Paraná, 2009.

_____. *Humano Demasiado Humano* (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, 1878), Tradução de Paulo César de Sousa, Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

_____. *Gai savoir* (Die fröhliche Wissenschaft, 1882), *Fragments Posthumes*, Traduits par Pierre Klossowski, Gallimard.

_____. *Assim Falava Zaratustra* (Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-1885), Tradução de Pietro Nassetti, Martin Claret, São Paulo, 2000.

_____. *Para Além do Bem e do Mal* (Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel zu einer Philosophie der Zukunft, 1886), Tradução de Carlos Morujão, Relógio Draga, 1999.

_____. *A Genealogia da Moral* (Zur Genealogie der Moral, 1887), Tradução de Carlos José de Meneses, Guimarães Editores, 8ª edição, Lisboa.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos* (Götzen-Dämmerung, 1888), Tradução de Marco António Casa Nova, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000.

_____. *O Anticristo* (Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, 1888), Tradução de Pietro Nassetti, Martin Claret, São Paulo, 2000.

_____. *Ecce Homo* (Ecce Homo, Wie man wird, was man ist, 1888), Tradução de Pietro Nassetti, Martin Claret, São Paulo, 2000.

2. Obras de Habermas

Traduções

- HABERMAS, Jürgen; *El discurso filosófico de la modernidad* (Der Philosophische Diskurs der Moderne, 1985), Versão castelhana de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, 1989.

_____. *Pensamento Pós-Metafísico* (Nachmetaphysisches Denken, 1988), Tradução de Lumir Nahodil, Almedina, Coimbra, 2004.

3. Bibliografia Secundária

- ALVES, Alexandre; *Helenismo e crítica da modernidade: a relação com a Antiguidade no pensamento de Nietzsche*, Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche, Vol. 1, Nº 2, pp. 1-17, 2008.
- ARNAUD DE TOLEDO, César de Alencar; *Sobre o Conceito de Subjectividade na Filosofia do Direito de Hegel*, Acta Scientiarum, Maringá, Vol. 25, Nº 2, pp. 251-255, 2003.
- BORRADORI, Giovana; *Filosofia em Tempo de Terror* (Philosophy in a Time of Terror, 2003), Tradução de Jorge Pinho, Campo das Letras, Porto, 2004.
- COLLI, Giorgio; *Escritos sobre Nietzsche* (Scritti su Nietzsche, 1980), Tradução de Maria Filomena Molder, Relógio Draga, 2000.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche* (Nietzsche, 1965), Edições 70, Lisboa.
- _____. *Nietzsche e a Filosofia* (Nietzsche et la Philosophie, 1973), 1ª edição brasileira, Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, 1976.
- DUTRA DE AZEREDO, Vânia; *Nietzsche e a modernidade: ponto de viragem*, Cadernos Nietzsche 27, 2010.
- FLYVBJERG, Bent; *Ideal Theory, Real Rationality: Habermas versus Foucault and Nietzsche*, Paper for the Political Studies Association's 50th Annual Conference, The Challenges for Democracy in the 21st Century, London School of Economics and Political Science, 10-13 April 2000.
- FOUCAULT, Michel; *Nietzsche, la Généalogie, xistóide*, em: Hommage a Jean Hyppolite, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- FREITAG, Bárbara; *Habermas e a Filosofia da Modernidade*, Perspectivas, São Paulo, 16: 23-25, 1993.
- _____. *A questão da Moralidade: da crítica da Razão de Kant à Ética Discursiva de Habermas*, Tempo Social, Rev. Sociologia, USP, São Paulo, 1(2): 7-14, 1999.
- GIACOA JÚNIOR, Osvaldo; *Nietzsche e a Modernidade em Habermas*, Perspectivas, São Paulo, 16: 47-65, 1993.
- _____. *Nietzsche*, Publifolha, São Paulo, 2000.
- HAAR, M.; *Nietzsche et la Métaphisique*, Paris, Gallimard, 1993.
- HABERMAS, Jürgen; *Conhecimento e Interesse* (Erkenntnis und Interesse, 1968), Introdução e tradução de José N. Heck, Revisão de Gustavo Bayjer, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982.

- JULIÃO, Nicolao; *O pragmatismo de Nietzsche e o seu desdobramento estético segundo Habermas*, Trans/Form/Ação, São Paulo, 31(1): 153-175, 2008.
- JÚNIOR, Wilson Antônio frezzati; *Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida*, Cadernos Nietzsche 10, pp. 3- 10, 2001.
- KAUFMANN, Walter; *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- MACHADO, Roberto; *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, Rio de Janeiro, Zahar, 1997.
- _____. *Nietzsche e a Verdade*, São Paulo, Paz e Terra, 1998.
- MARTON, Scarlett; *Nietzsche: das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990.
- _____. *Nietzsche e a crítica da democracia*, Dissertatio, UFPel [33, 2011] 17-33.
- MONTINARI, Mazzino; *Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti, 1996.
- _____. *Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos*, Cadernos Nietzsche 3, p. 77-91, 1997.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang; *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche* (Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, 1971), Tradução de Osvaldo Giacoia Júnior, Anna Blumme, São Paulo, 1997.
- _____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*, Cadernos Nietzsche, p. 11-30, 1989.
- _____. *O Desafio Nietzsche*, Discurso (21) 1993:7-9.
- NAFFAH NETO, A.; *Nietzsche: a Vida como Valor Maior*, São Paulo: FTD, 1996.
- SALAQUARDA, Jörg; *A concepção básica de Zaratustra*, Cadernos Nietzsche 2, pp. 17-39, 1997.
- SCHACHT, R. (org.); *Nietzsche, Genealogy, Morality*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.
- SCHRIFT, Alan; *A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais*, Cadernos Nietzsche 7, pp. 3-26, 1999.
- VIANA, Nildo; *A dialética como ideologia*, Fragmentos de Cultura, Ifiteg/UCG, Vol.12, Especial, mar./2003, pp.95-116.
- WERNER, Stegmaier; *Antidoutrinas. Cena e doutrina em “Assim Falava Zaratustra”, de Nietzsche*, Cadernos Nietzsche 25, pp. 11-51, 2009.
- WOTLING, Patrick; *Nietzsche et le Problème de la Civilisation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- _____. *As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*, Cadernos Nietzsche 15, pp. 7-29, 2003.